فتح الغفار بشرح المنار

المعروف

بمشكاة الأنوار في أصول المنار

تأليف

زين الدين بن ابراهيم الشهير بابن نجيم

الحنفى

وعليه بعض حواش

للمرحوم الشيخ عبد الرحمن البحراوى الحنفى المصرى

الجزء الثانى

المقرّر تدريسه لطلبة السنة الثالثة بكلية الشريعة الإسلامية
بالجامعة الأزهرية

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر

١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م / ٧١١

الطبعة الأولى

روجعت بمباشرة فضيلة الأستاذ الشيخ

محمود أبو دقيقة

من أكابر علماء الحنفية بالأزهر الشريف والمدرس بكلية أصول الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

(ويتصل بما ذكرنا) من الحقيقة والمجاز (حروف المعانى) فإنها تنقسم إلى حقيقة لاستعمالها فيما وضعت له، وإلى مجاز لاستعمالها فى غير ما وضعت له، فإن الاستعارة التبعية تجرى فى الحروف كما تجرى فى المشتقات، فإن الاستعارة تقع أولا فى متعلق معنى الحرف ثم فيه كاللام مثلا فيستعار أولا التعليل للتعقيب ثم بواسطتها تستعار اللام له نحو لدوا (١) للموت وتمامه فى التلويح (٢).

---

(١) قوله نحو لدوا، ومثاله أيضا فالتقطه الخ قال فى التلخيص مع بعض شرحه، ويقدر التشبيه فى استعارة لام التعليل نحو ـ فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ـ للعداوة أى يقدر تشبيه العداوة والحزن الحاصلين بعد الالتقاط بعلة الالتقاط الغائية كالمحبة والتبنى اهـ: قال العلامة عبد الحكيم: وحاصل كلامه أنه يقدر التشبيه أولا للعداوة والحزن بالعلة الغائية ثم يسرى ذلك التشبيه إلى تشبيه ترتبهما على الالتقاط بترتب العلة الغائية عليه فتستعار اللام الموضوعة لترتب العلة الغائية لترتب العداوة والحزن من غير استعارة فى المجرور، وهذا التشبيه كتشبيه الربيع بالقادر المختار ثم إسناد الإنبات إليه وهو المفاد من الكشاف حيث قال فى هذه الآية معنى التعليل فى اللام وهو كون الالتقاط لأجل العداوة والحزن: وارد على طريق المجاز لأنه لم يكن داعيتهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدوا وحزنا ولكن المحبة والتبنى، غير أن ذلك: أى العداوة والحزن لما كان نتيجة التقاطهم وثمرته شبه بالداعى الذى يفعل الفاعل الفعل لأجله فاللام هنا حكمها حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبه التعليل كما يستعار الأسد لمن يشبه الأسد وهو الحق عندى لأن اللام لما كان محتاجا لذكر المجرور كان اللائق أن تكون الاستعارة والتشبيه فيها تبعا لتشبيه المجرور لا تبعا لتشبيه معنى كلى بمعنى كلى معنى الحرف من جزئياته كما ذكره السكاكى وتبعه الشارح اهـ: فالحاصل أن الاستعارة التبعية فى الحرف تابعة للتشبيه على مذهب المصنف فما زعمه السعد أنها تابعة للاستعارة فى المجرور زيادة منه وتقول عليه.

(٢) قوله وتمامه فى التلويح. الذى فى التلويح هكذا الاستعارة التبعية لا تختص بالأفعال والصفات بل تجرى فى الحروف أيضا فيعتبر التشبيه أولا فى متعلق معنى الحروف ويجرى فيه الاستعارة، ثم بتبعية ذلك فى الحرف نفسه ثم قال مثال ذلك لدوا للموت شبه ترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل فى المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التى هى المشبه به فجرت الاستعارة أولا فى العلية والغرضية وبتبعيتها فى اللام =

وفى البدائع الحرف : ما لا يستقل بالمفهومية معناه أن ذكر متعلقه شرط دلالته على معناه الإفرادى كمن وإلى فإنه لايفهم معنى الابتداء والانتهاء بدون ذكر المكان المخصوص الذى هو متعلقهما ، بخلاف الابتداء والانتهاء وابتدأ وانتهى ، ومعنى الإفرادى الاحتراز عن قسيميه فإن ذكر متعلقهما كالفاعلية والمفعولية شرط التركيب ، وأما مثل ذو وفوق وإن لم يفد معناه الإفرادى إلا بذكر متعلقه فليس لأنه شرط بل لأن وضعهما للتوصل إلى وصف العلة بالجنس وإلى علوّ خاص اقتضى ذلك انتهى :

ثم اعلم أن مدلول اللفظ إما لفظ كالجملة والخبر والاسم والفعل والحرف على نوع تساهل إذ الألفاظ ماصدقات مدلوله الكلى ، أو غير لفظ فإما أن لا يدل عليه إلا بضميمة لوضعه لمعنى جزئى من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين فهو الحرف كمن وإلى بخلاف الأسماء اللازمة للإضافة أو يستقل بالدلالة لعدم ذلك فإما أن لا يكون معناه حدثا مقيدا بأحد الأزمنة بهيئة فهو الاسم كالابتداء والانتهاء والكاف وعن وعلى ، وحينئذ مشترك لفظى له وضع للمعنى الكلى يستعمل فيه اسما لخصوص منه كذلك فيستعمل فيه حرفا أو يكون كالفعل كذا فى التحرير ، وكثيرا مايسمى الجميع حروفا تغليبا أو تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والأول أوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز أو إطلاقا للحروف على مطلق الكلمة والظاهر أن المصنف أراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعانى ، ثم

= وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الأسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح إلا أن المصنف اعتبر زيادة تدقيق وهو أن التعليل يستعار أولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل ، فيراد بالتعليل التعقيب أعم من أن يكون تعقيب المعلول للعلة أو غيره ، ثم بواسطة ذلك تستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الأسد للشجاع أعم من أن يكون سبعا أو إنسانا ، ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على أنه تعقيب كما يقع أسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته ويكون استعمال اللام فى تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به فى المشبه ، ثم إن قول التلويح شبه ترتب الموت أى مطلق موت سواء تعلق بالمخاطبين أو غيرهم فالمراد الكلى ، وقوله على الولادة أى على مطلق ولادة وفى الكلام حذف والأصل ثم استعير ترتب العلة الغائية أى مطلق ترتب لمطلق ترتب موت على ولادة فسرى التشبيه للجزئيات ثم استعمل اللام الخ . وإنما قلنا ذلك لأجل قوله فجرت الاستعارة أولا فى العلية والغرضية أى فى ترتبهما وتبعيتهما الخ فاندفع مايقال إن الاستعارة فى الحرف على كلامه غير تابعة لاستعارة أصلا وهذا يخالف قوله بعد فجرت الخ اه .

ذكر بعد ذلك الأسماء لا على أنها من الحروف وتسميتها حروف المعانى بناء على أن وضعها لمعان تتميز بها من حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة إذا قصد بها الاستفهام أو النداء فهى من حروف المعانى وإلا من حروف المبانى كذا فى التلويح (فالواو لمطلق العطف) أى الجمع بالنقل عن أئمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهو(١) بين الاسمين المختلفين كألف التثنية بين المتحدين فإنه يمكن جاء رجلان ولا يمكن فى رجل وامرأة فأدخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن : أى لا تجمع بينهما فلذا لا يجب الترتيب فى الوضوء، وأما فى السعى بين الصفا والمروة فوجوب الترتيب بقوله عليه الصلاة والسلام «ابدءوا بما بدأ الله به» لا بالقرآن فإن كونهما من الشعائر لا يحتمل الترتيب(٢) كذا فى التنقيح، وقد اختلفوا فى التعبير فى معنى الواو فجماعة بما فى الكتاب وجماعة بأنها للجمع المطلق بجعل المطلق صفة للجمع كما ذكره ابن الحاجب ورده فى المغنى بأنه غير سديد لتقييد الجمع بقيد الإطلاق وإنما هى للجمع لا بقيد انتهى . وأجاب عنه الشمنى بأن ذكر المطلق هنا ليس للتقييد بل لبيان الإطلاق وكثيرا ما يذكر اللفظ ويراد به ذلك، ومنه قول المتكلمين الماهية من حيث هى والماهية لا بشرط حيث لا يريدون بذلك التقييد بل بيان الإطلاق وذكر الشيخ بهاء الدين السبكى أن العبارتين صحيحتان وأن مؤداهما واحد لأن المطلق هو

---

(١) قوله وهو: أى الواو، وهو دليل ثالث وهو مختصر من التلويح، وعبارته الثالث : أى من الأدلة على كونه لمطلق الجمع أنهم ذكروا أن الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الألف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءنى رجلان على مقارنة أو ترتيب إجماعا فكذا جاءنى رجل وامرأة إلا أن فى قولهم بين الاسمين تسامحا انتهت . ثم قال الرابع أن قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد أكل السمك جاز وتحقيقه أنه نصب تشرب بإضمار أن ليكون فى معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أى لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح فى هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لإفادتهما النهى عن الشرب بعد الأكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى أن هذا الاستدلال لا ينفى المقارنة إلا أن المقصود الأهم نفى الترتيب اهـ. وقوله ولا يخفى أن هذا الاستدلال الخ أى الاستدلال بأكل السمك وشرب اللبن حيث يدل على نفى الجمع بينهما لا ينفى المقارنة إلا أن المقصود الأهم نفى الترتيب بعيد عن الصواب لأنه كما ينفى الترتيب حيث لا يدل عليه ينفى المقارنة فليس معناه لا يقارن حتى لو قدم أكل السمك على شرب اللبن أو بالعكس جاز ويكون الممنوع أكلهما معا دفعة ترجيح .

(٢) قوله لا يحتمل الترتيب، إذ لا معنى لتقدم أحدهما على الآخر فى ذلك اهـ.

الحقيقة بلا قيد عند أهل الأصول ثم قلنا مطلق الجمع معناه مطلق من الجمع فإن كان الجمع المطلق يقتضي تقيد الجمع فمطلق الجمع كذلك لأن التقييد بالإضافة والصفة سواء إلى آخره .
وعبارة التحرير الواو للجمع فقط وهي الأولى ، وفسر في التلويح مطلق العطف بجمع الأمرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو ، أو في حكم نحو قام زيد وعمرو ، أو في ذات نحو قام وقعد عمرو ، وفسره في المغني بأنها تعطف الشيء على مصاحبه نحو ـ فأنجيناه وأصحاب السفينة ـ وعلى سابقه نحو ـ ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم ـ وعلى لاحقه نحو ـ كذلك يوحي إليك وإلى الذين من قبلك ـ فعلى هذا إذا قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلاث معان انتهى (من غير تعرض لمقارنة) أي الاجتماع في الزمان كما نسب إلى أبي يوسف ومحمد (ولا ترتيب) أي تأخر مابعدها عما قبلها في الزمان كما نسب إلى أبي حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما في المسألة الآتية (وفي قوله لغير الموطوءة إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق إنما تطلق واحدة عند أبي حنيفة) جواب عما استدل به من زعم أنها للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لأنها لو لم تكن للترتيب عنده لوقعن جملة كما تعلقن ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الأول ولغا مابعده (لأن موجب هذا الكلام الافتراق) أي الانفصال في التعليق بالشرط فيلزم التعاقب في الوقوع (فلا يتغير بالواو) لأنه لا يتعرض للقران وتوضيحه أن تعليق الأجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لأن قوله إن دخلت الدار فأنت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الإفادة إلى الأولى فيكون تعليق الثانية بعد تعلق الأولى والثالثة بعدهما وإذا كان تعليق الأجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها أيضا كذلك لأن المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالأولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل ، قيد باتحاد الشرط لأنه لو كرره يقع الثلاث بالدخول لأن الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وقيد بتقديم الشرط لأنه لو أخره وقع الثلاث فإن الكل يتعلق بالشرط دفعة لأنه إذا كان في آخر الكلام مايغير أوله يتوقف الأول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع كذا في التلويح (وقالا موجبه الاجتماع) لأن الثاني جملة ناقصة وكل ناقصة تشارك الكاملة فيما تمت به فصار الشرط شرطا للثانية لتصير كاملة فكان تعليق الثانية بالشرط كتعليق الأولى به بغير واسطة فنزلت الثانية والثالثة عند نزول الأولى فصار كتكرار الشرط (فلا يتغير بالواو) وحاصله أن الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا ورجح في الأسرار قولهما ولذا أورده المصنف آخرا تبعا لفخر الإسلام ، وأوردا على قوله إشكالا بأنه أثبت التعاقب في أزمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وإنما الترتيب في الوقوع باللفظ يوجب تفرق أزمنة الوقوع كثم ولم توجد وبأن المعلق ليس بطلاق في الحال بل له

صلاحية أن يقع طلاقا عند وجود الشرط فما لم يكن طلاقا فى الحال لا يقبل وصف الترتيب لأن الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة لحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق أزمنة الوقوع (وإذا قال لغير الموطوءة أنت طالق وطالق وطالق إنما تبين بواحدة) جواب عما توهم أنها للترتيب عندنا استدلالا بقولهم بالواحدة (لأن الأول وقع قبل التكلم بالثانى فسقطت ولايته لفوات محل التصرف) إذ لا توقف لعدم الشرط لا لأن الواو للترتيب وما ذكره المصنف قول أبى يوسف وما روى عن محمد من أنه إنما يقع عند الفراغ من الأخير محمول على العلم به لتجويز إلحاق المغير، وإلا لم تفت المحلية فيقع (١) الكل، ولأنه (٢) بلا دليل كذا فى التحرير، وفى فتح القدير ولا يخفى أن النظر إلى تعليل محمد بتجويز أن يلحقه مغير يفيد أن المراد تأخر ظهور وقت الوقوع فإن مقتضاه إنما هو أنه إذا ألحق تبين عدم الوقوع وإذا لم يلحق تبين الوقوع من حين تلفظ بالأول وهذا لا ينفيه أبو يوسف فلا خلاف فى المعنى بينهما انتهى، وفيه نظر لأنه حينئذ لا ثمرة له وقد ذكر فى السراج الوهاج أن فائدته تظهر فى الموت انتهى (وإذا زوج) فضولى (أمتين من رجل بغير إذن مولاهما وبغير إذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا) فإنه يبطل نكاح الثانية كما لو أعتقهما بكلامين منفصلين بأن قال أعتقت هذه ثم قال للأخرى بعد زمان أعتقت هذه، وهذا يدل على أن الواو عندنا للترتيب إذ لو لم تكن له لكان بمنزلة أعتقهما وحكمه أن يصح النكاحان حيث كان برضى الزوج لأن المسألة مفروضة فيما إذا كان النكاح برضى الأمتين فالتوقف إنما كان لمانع وهو حق المولى وقد زال بالإعتاق فأشار إلى منع الدلالة بقوله (إنما بطل نكاح الثانية لأن عتق الأولى يبطل محلية الوقف فى حق الثانية) فإن نكاح الأمة على الحرة لا يجوز ولو كان موقوفا فلم تبق الأمة محلا للنكاح (فبطل الثانى قبل التكلم بعتقها) وحاصله أن بطلانه لفوت المحلية لا لكونها للترتيب . وأورد أن قوله عليه الصلاة والسلام « لا تنكح الأمة على الحرة » لا يتناول إلا النافذ وإلا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا مخلص إلا بالقول بجواز الجمع فى مقام النفى كما جاز الجمع فى المشترك فى مقام النفى وهو مردود لأن النكاح المنفى هو الصحيح وله فردان نافذ وموقوف فالموقوف من أفراد الحقيقة لا أنه مجاز فلا جمع أصلا كما لا يخفى

---

(١) قوله فيقع . بالنصب يقع على جواب النفى اه .

(٢) قوله ولأنه أى تأخير حكم الأول إلى الفراغ من الأخير قول بلا دليل فالصواب ما قاله أبو يوسف من أنه يقع بمجرد فراغه من الأول وحيث أول صاحب التحرير كلام محمد بما تقدم ارتفع الخلاف إذ لا شك فى تأخر العلم بالوقوع عن تمام الكلام لكن عند تمامه يحكم بأن الوقوع كان بمجرد فراغه من الأول شرح التحرير .

وقد قيد المصنف وضع المسألة بكونه بغير إذن الزوج أيضا تبعا لفخر الإسلام وهو تابع لقاضى خان فى جامعه وترك التقييد به فى التنقيح والتحرير تبعاً لشمس الأئمة وهو الحق لأن هذا الحكم المذكور لايحتاج إليه مع أنه يحتاج فى تصويره إلى أن يقبل عنه فضولى آخر لأن الفضولى الواحد لايتولى طرفى النكاح عندهما خلافا لأبى يوسف سواء تكلم بكلامين أو بكلام واحد وهو الحق تبعا لما فى فتح القدير خلافا لما فى النهاية وأما التقييد بالاتصال فهو لكون المسألة محل التوهم لأن الواو للترتيب وإن كان الحكم مع الانفصال كذلك وأطلق فشمل ما إذا كان النكاح بعقد أو بعقدين والمولى واحد وأما إذا تعدد المولى والنكاح برضى الزوج فهو خارج عن محل التوهم لأن إعتاقهما بكلامين والحكم فيه أن نكاح من تأخر عتقها باطل بإعتاق الأولى وإن كان بغير رضى الزوج فالنكاحان على حالهما فأيهما أجاز جاز وإن أجازهما جاز نكاح المعتقة الأولى فقط (وإذا زوج رجلا أختين فى عقدين) احترازعما إذا زوجهما له فى عقد فإنه غير منعقد (بغير إذن الزوج فبلغه) الخبر (فقال أجزت نكاح هذه وهذه بطلا) أى العقدان (كما إذا أجازهما معا) للجمع بين الأختين (وإن أجازهما متفرقا) بأن قال أجزت نكاح هذه ثم بعد زمان قال أجزت نكاح الأخرى (بطل) نكاح (الثانى) أى بطل العقد الثانى لعدم المحلية لها مادامت أختها فى نكاحه وبطلانها فى الأولى موهم أنه لكون الواو للمقارنة فأزاله بقوله (لأن صدر الكلام يتوقف على آخره إذا كان فى آخره مايغير أوله كالشرط والاستثناء) وبيانه أن صدر الكلام وضع لجواز النكاح وآخره ينفى جوازه لكونه جمعا بين الأختين فصار آخره فى حق أوله بمنزلة الشرط والاستثناء، ولايرد عليه أن ذلك موجود فيما اذا أجازهما متفرقا لأن شرط المغير الوصل كما فى التقرير بخلاف مسألة الأمتين لأن عتق الثانية إن انضم إلى الأولى لم يغير نكاح الأولى عن الصحة إلى الفساد فاختلاف الجواب فى مسألة الأختين والأمتين لهذا مع اتحاد الوضع وهو الصحيح خلافا للبعض كما فى التقرير، وأورد فى التحرير إشكالا على مسألة الأختين بأن لقائل أن يقول الضم المفسد لهما الدفعى كتزوجتهما وأجزتهما لا المرتب لفظا لأنه فرع التوقف ولاموجب له فيصح الأول دون الثانى كما لو كان بمفصول انتهى . وترك المصنف مسألة أخرى أوردت مع مسألة الأختين وجوابهما واحد وهى عتق كل من الأعبد الثلاثة إذا قال من مات أبوه عنهم فقط أعتق أبى فى مرضه هذا وهذا وهذا متصلا وإنما كان كذلك للتوقف لمغيره من كمال العتق إلى تجزّ عند الإمام ومن براءة إلى شغل عند الكل (وقد تكون الواو للحال) مجازا بمصحح الجمع بين الحال وصاحبه، ولو أخره عن عطف الجملة لكان أولى لأنه حقيقة فيه، وأما فى الحال فمجاز كما فى البدايع والتحرير، وقد اختلف فروع هذا الأصل: فالواو فى أدّ إلىّ ألفا وأنت حر للحال وأنت طالق وأنت تصلين أو مصلية أو مريضة لا يتقيد

الطلاق فيكون لعطف الجملة ، ويحتمل الحال بالنية . وخذ هذا المال واعمل به في البر للعطف لأن كلا منهما إنشائية ، ولأن الأخذ ليس حال العمل فلا يتقيد به مطلقا . واختلفوا في طلقني ولك ألف كما سيأتي . فالضابط كما في البدايع الاعتبار بالصلاحية وعدمها فإن تعين معنى الحال يفيده وإلا فإن احتمل فالمعين النية ، وإلا كانت لعطف الجملة (كقوله لعبده أدّ إليّ ألفا وأنت حر) فإن العطف متعذر لكمال الانقطاع وللفهم فكانت للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لحصول مضمون العامل وهو تأدية الألف ، وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل أي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمون العامل للقطع بأنه لا دلالة لقولنا ائتني وأنت راكب إلا على كونه راكبا حالة الإتيان وقد توهم بعضهم أنه يجب تقديم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا ، وحينئذ يلزم الحرية قبل الأداء . فأجاب عنه أنه من باب القلب : أي كن حرا وأنت مؤدّ لي ألفا أو هي حال مقدرة : أي أدّ إليّ ألفا مقدرا الحرية في حال الأداء ، والجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر : أي أدّ إليّ ألفا تصر حرًّا والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتأخر عن الأداء كذا في التلويح (وقد تكون) الواو (لعطف الجملة) وحاصله كما في التحرير أن الواو إذا عطفت جملة تامة (١) على أخرى لا محل لها فإنها توجب الشركة (٢) في مجرد الثبوت (٣) واحتمال كونه (٤) من جوهر (٥) اللفظ فيما يبطله ظهور احتمال الإضراب مع عدم الواو وانتفاؤه معها فلذا (٦) وقعت واحدة على الثانية في هذه طالق ثلاثا ، وهذه طالق وإن كان المعطوف عليه لها محل من الإعراب فان الواو تشرك المعطوفة في موقعها إن خبرا وجزاء فخبر وجزاء كإن دخلت فأنت طالق وعبدى حر فيتعلق العتق أيضا إلا بصارف

---

(١) قوله جملة تامة أي غير مفتقرة إلى ما تتم به اهـ .

(٢) قوله توجب الشركة أي بين الجملتين اهـ .

(٣) قوله في مجرد الثبوت لاستقلالها بالحكم ومن ثمة سماها بعضهم واو الاستئناف والابتداء نحو واتقوا الله ويعلمكم الله .

(٤) قوله كونه : أي الثبوت اهـ .

(٥) قوله من جوهر اللفظ ، أي لا من الواو وقوله وانتفاؤه أي احتمال الإضراب وقوله معها أي الواو فان قام زيد قام عمرو يحتمل قصد الإضراب عن الإخبار الأول إلى الإخبار الثاني بخلاف ما إذا توسطت الواو .

(٦) قوله فلذا أي فلكون عطف التامة على أخرى لا محل لها من الإعراب تشرك في مجرد الثبوت فقوله وهذه طالق المشار إليها ثانيا جملة تامة لاشتمالها على المبتدأ والخبر .

نحو وضرّتك (١) طالق فالعطف على جملة الشرط لا الجزاء فينجز طلاق الضرة (٢)، وأما اعتبار قيود الأولى فى الثانية فمفوّض إلى القرائن لا إلى الواو وإن عطفت الواو جملة ناقصة وهى المفتقرة فى تمامها إلى ماتمت به الأولى وهو عطف المفرد انتسب (٣) إلى عين ماانتسب إليه الأول بجهته ما أمكن ففى قوله إن دخلت فطالق وطالق وطالق تعلق(٤) به لا بمثله كما هو قولهما فيكون على قولهما من تعدد الشروط وعلمت أنه لاضرر عليهما فى القول باتحاد الشرط وماتقدم(٥) لهما تنظير لا استدلال لاستقلال ماسواه (٦) فتفريع كلما حلفت فطالق ثم قال إن دخلت فطالق وطالق على القول باتحاد الشرط يمين واحدة وعلى القول بالتعدد يمينان فتطلق ثنتين تفريع غير صحيح لكونه على غير خلافية .

بل لو فرض الخلاف كان كذلك وفيما لا يمكن الانتساب إلى عين الأول يقدر المثل كجاء زيد وعمرو بناء على اعتبار شخص المجىء (٧) وإن كان العامل بكليته ينصبّ عليهما معا

---

(١) قوله نحو وضرتك أى إن دخلت فأنت طالق وضرتك طالق فإن إظهار خبرها صارف عن تعلقها به إذ لو أريد عطفها على الجزاء اقتصر قوله على جملة الشرط أى برمتها .

(٢) قوله فينجز طلاق الضرة لأنه غير معلق اه .

(٣) قوله انتسب أى المفرد المعطوف .

(٤) قوله تعلق أى طالق الثانى والثالث به أى بدخلت بعينه .

(٥) قوله وماتقدم لهما أى فى أول بحث الواو من إلحاق إن دخلت فأنت طالق وطالق وطالق بتعدد الشرط فى قوله إن دخلت فأنت طالق إن دخلت فأنت طالق إن دخلت فأنت طالق .

(٦) قوله لاستقلال ماسواه وإنهما لو اعتبراه دليلا لم يضرهما بطلانه إذ يكفيهما ما ذكر مما تقدم اه . والحاصل أنه فى التحرير قدم الخلاف بينه وبينهما فى قول القائل لامرأته قبل الدخول إن دخلت فطالق وطالق وطالق فقال الإمام تبين بواحدة وعندهما بثلاث لأن موجب العطف عنده تعلق المتأخر بواسطة المتقدم فينزلن كذلك أى مترتبات فيسبق الطلاق الأول فتبطل محليتها وقالا بعد ما اشتركت المعطوفات فى التعلق وإن اشتراكها بواسطة عطف بعضها على بعض تنزل دفعة لأن نزول كل منها حكم الشرط فتقترن أحكامه عند وجوده كما فى تعدد الشرط لكل واحد، ودفع هذا بالفرق بانتفاء الواسطة لا يضر إذ يكفى ماسواه أى سوى هذا الدليل اه فهو ترجيح منه لقولهما .

(٧) قوله بناء على اعتبار شخص المجىء لاستحالة تصور الاشتراك فى مجىء واحد لأن العرض الواحد لا يقوم بمحلين .

لأن هذا تقدير حقيقة المعنى انتهى(١) (فلا تجب به المشاركة فى الخبر) قد علمت أن محله ما إذا عطفت جملة تامة على أخرى لا محل لها أو على ما لها محل وأمكن جمعهما بلفظ واحد كطلاق الضرة فإنه يمكن جمعهما بأن يقال إن دخلت فأنتما طالقان ثلاثا بخلاف عتق العبد لا يمكن جمعه مع طلاق بلفظ واحد (كقوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق) فتطلق الثانية واحدة لعدم المشاركة لعدم افتقارها إليها ، قيد بكون الثانية تامة إذ لو كانت ناقصة كما لو اقتصر على قوله وهذه فإنها تشارك الأولى (وكذا فى قولها طلقنى ولك ألف حتى لا يجب شىء) عند أبى حنيفة فهى لعطف الجملة عنده لا للحال تقديما للعطف الحقيقى للواو والمعاوضة لا تصلح صارفا للعطف لأنها ليست لازمة فى الطلاق . وفى التحرير والوجه أنها للاستئناف عدة أو غيره للانقطاع فلم يلزم كونها للحال لجواز مجازىّ آخر ترجح بأن الأصل براءة الذمة وعدم إلزام المال بلا معين بخلاف احمله ولك درهم فإنها للحال اتفاقا للزوم المعاوضة فى الإجارة (وقالا إنها للحال فتصير شرطا وبدلا) لتعذر العطف بالانقطاع للزوم عطف الاسمية على الفعلية ولفهم المعاوضة .

ثم اعلم أن المصنف ذكر للواو معنى حقيقيا وهو العطف ، ومجازيا وهو الحال ، وفى المغنى لابن هشام انتهى بمجموع ما ذكر من أقسامها إلى أحد عشر الأول العاطفة الثانى والثالث واوان يرتفع ما بعدهما إحداهما واو الاستئناف نحو لنبين لكم ونقر فى الأرحام والثانية واو الحال الداخلة على الجملة الإسمية . الرابع والخامس واوان ينصب ما بعدهما وهما واو المفعول معه كسرت والنيل والواو الداخلة على المضارع المنصوب لعطفه على اسم صريح أو مؤوّل ، والحق أن هذه واو العطف . السادس والسابع واوان يجر ما بعدهما وهما واو القسم وواو رب كقوله وليل كموج البحر والصحيح أنها واو العطف وأن الجر برب محذوفة . الثامن الواو الزائدة نحو حتى إذا جاؤها وفتحت أبوابها بدليل الآية الأخرى :

---

(١) قوله انتهى أى كلام التحرير ذكر فيه أن من جملة ما اشتمل على الصارف عن تعلقها بما تعلقت به المعطوف عليها قوله تعالى : وأولئك هم الفاسقون . بعد ولا تقبلوا بناء على الأوجه من عدم عطف الإخبار على الإنشاء ، فإنه لازم على تقدير العطف على ولا تقبلوا أو فاجلدوا ، ومفارقة الأولين أى جملة فاجلدوا وجملة لا تقبلوا لهذه الجملة بعدم مخاطبة الأئمة بمضمونها بخلافهما مع الأنسبية من إيقاع الجزاء على الفاعل أعنى اللسان كاليد فى القطع فإن ردّ الشهادة حد فى اللسان الصادر منه جريمة القذف كقطع اليد فى السرقة إلا أنه ضم إليه الإيلام الحسى لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فإن منهم من لا ينزجر بالإيلام باطنا اه بشرحه .

والتاسع واو الثمانية . والعاشر الواو الداخلة على الجملة الموصوف بها لتأكيد لصوقها بموصوفها وإفادة أن اتصافه بها أمر ثابت وهذه الواو أفادها الزمخشرى وحمل على ذلك مواضع الواو فيها للحال نحو وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم . الحادى عشر واو ضمير الذكور نحو الرجال قاموا انتهى (والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وإن لطف) يعنى أنها للترتيب بلا مهلة كما فى التحرير ، وفى المغنى أن العاطفة تفيد ثلاثة أشياء أحدها الترتيب وهو نوعان معنوى كما فى قام زيد فعمرو ، وذكرى وهو عطف مفصل على مجمل نحو توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه : الثانى التعقيب وهو فى كل شئ بحسبه ألا يرى أنه يقال تزوج زيد فولد له إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل وإن كانت مدة متطاولة . الثالث السببية وذلك أمر غالب فى العاطفة جملة أو صفة فالأول نحو فوكزه موسى فقضى عليه : والثانى نحو لآكلون من شجر من زقوم فمالئون منها البطون فشاربون عليه من الحميم انتهى (وإذا قال إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى بلا تراخ) فلو دخلتها بعد الأولى بتراخ لم تطلق ولو دخلت الثانية قبل الأولى لم تطلق وفى التحرير وتدخل (١) الأجزية فبانت غير الملموسة بواحدة فى طالق فطالق (وتستعمل فى أحكام العلل) مجازا لأن الأحكام مترتبة على العلل بالذات فصحت الاستعارة لوجود الترتيب فلا ينافيه أن العلة مقارنة للمعلول على الصحيح كما فى التقرير (فإذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر أنه قبول للبيع) فيعتق العبد كأنه قال قبلت فهو حر إذ الإعتاق لا يترتب على الإيجاب إلا بعد ثبوت القبول قيد بالفاء لأنه لا يكون قبولا بالواو وبدون حرف الفاء فإنه يحتمل أن يكون ردا للإيجاب بثبوت الحرية قبله وفى التنقيح ولو قال للخياط أيكفينى هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطع فإذا هو لا يكفى يضمن كما لو قال إن كفانى فاقطعه بخلاف قوله اقطعه انتهى ، ومثل الفاء ما إذا قال اقطعه إذا كما فى جامع الفصولين ومن هذا القبيل جاء الشتاء فتأهب على التجوز بجاء عن قرب فإن قربه علة التأهب له وقوله عليه الصلاة والسلام فيشتريه فيعتقه لأن العتق معلول معلوله أى فيشتريه فيعتق بسبب شرائه فليس من اتحاد العلة والمعلول فى الوجود ولا نحو سقاه فأرواه كذا فى التحرير (وتدخل الفاء على العلل إذا كانت مما يدوم) أى يبقى لأن الأصل أن لا تدخل على العلل لامتناع تأخرها عن المعلول لكن إذا كانت العلة مما تدوم تكون متأخرة عن ابتداء الحكم فتصير بمعنى المتأخر مستعملة فى موضعها من وجه كقولك لمن هو فى شدة وقد ظهرت أمارات الخلاص أبشر فقد أتاك الغوث وقد نجوت باعتبار

---

(١) قوله وتدخل الخ عبارة التحرير فدخلت فى الأجزية اه مصححه .

أن الغوث علة باقية بعد ابتداء الإبشار وفى التحرير وتدخل العلل كثيرا الدوامها فتتأخر فى البقاء أو باعتبار أنها معلولة فى الخارج للمعلول ومن الأول لا الثانى أبشر فقد أتاك الغوث ومنه أدّ فأنت حر وانزل فأنت آمن ومن الثانى زمّلوهم بدمائهم فبها يبعثون انتهى (كقوله أدّ إلىّ ألفا فأنت حر أى أدّ إلىّ ألفا لأنك حرّ فيعتق للحال) ولا يمكن أن يكون فأنت حر جوابا للأمر (١) لأن جواب الأمر لا يقع إلا فعلا مضارعا لأن الأمر إنما يستحق الجواب بتقدير إن وكلمة إن تجعل الماضى بمعنى المستقبل والجملة الإسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وإنما يجعل ذلك إذا كانت ملفوظة أما إذا كانت مقدرة فلا كما تقول إن تأتنى أكرمتك ولا يقال ائتنى أكرمتك بل يجب أن يقال ائتنى أكرمك فكذا فى الجملة الإسمية تقول إن تأتنى فأنت مكرم فكما لا يجعل الماضى بمعنى المستقبل لا يجعل الإسمية بمعنى المستقبل بل أولى لأن مدلول الجملة الإسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضى قريب إليه لأن اشتراكهما فى كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم يجعل الماضى بمعنى المستقبل لم تجعل الإسمية بطريق أولى كذا فى التوضيح (وتستعار بمعنى الواو كما فى قوله له علىّ درهم فدرهم حتى لزمه درهمان) لمشاركة الفاء الواو فى نفس العطف وتعذرت الحقيقة لأنها للوصل والتعقيب وهو لا يتحقق فى الأعيان بل فى الأفعال فيصرف (٢) الترتيب إلى الوجوب دون الواجب فكأنه قال وجب درهم وبعده درهم آخر (وثم للتراخى) أى لتراخى مدخولها عما قبله مفردا بأدنى زمان ولازمه الترتيب وقد جمع بينهما فى التنقيح فقال للترتيب مع التراخى، وفى المغنى أنها مفيدة لثلاثة الترتيب والتراخى والتشريك فى الحكم (بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) يعنى أن التراخى عند الإمام فى التكلم والحكم ليحصل كمال التراخى إذ لو كان فى الحكم وحده كان ثابتا من وجه دون وجه (وعندهما التراخى فى الحكم مع الوصل فى التكلم) لأنها للعطف ولا عطف مع الانفصال (حتى إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعنده يقع الأول) فى الحال لعدم تعليقه بالشرط كأنه قال أنت طالق وسكت

---

(١) قوله جوابا للأمر أى حتى يكون العتق معلقا بأداء الألف ولا يقع للحال على معنى إن أديت إلىّ ألفا فأنت حر اهـ.

(٢) قوله فيصرف الخ اعلم أنه إذا صرف الترتيب إلى الوجوب تكون الفاء على حقيقتها ولا تكون مستعارة لمعنى الواو فلا تكون الحقيقة متعذرة وهذا غير كلام المصنف فهو طريقة أخرى فى وجه لزوم الدرهمين فكان الصواب أن يقول أو يصرف الخ ويكون دليلا آخر للرد على الشافعى فى قوله يلزم درهم واحد فتدبره وقد نبه على ذلك فى حاشية شرح الحصكفى على المنار اهـ

ثم قال أنت طالق لأن التراخى عنده فى التكلم (ويلغو مابعده) لعدم المحل ولم يتوقف أول الكلام على آخره لعدم الاتصال (ولوقدم الشرط تعلق الأول ووقع الثانى) فى الحال لعدم الاتصال بالأول (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الأول أنه لو تزوجها ووجد الشرط وقع (وقالا يتعلقن جميعا) مطلقا سواء قدمه أو أخره مدخولا بها أو لا (وينزلن على الترتيب) عند وجود الشرط فإن كانت مدخولا بها وقع الثلاث وإلا وقعت واحدة، قيد بغير المدخولة لأنه فى المدخولة إن أخر الشرط تنجز الطلقتان وتعلق الثالث وإن قدمه تعلق الأول ووقع مابعده ورجح فى التحرير أصلهما من أن التراخى فى الحكم فقط لأن اعتباره كأنه سكت بلاموجب، وماخيل دليل من ثبوت تراخى حكم الإثبات عنها إذ هى لا تتأخر فلزم الحكم على العلة بهذا الاعتبار ممنوع الملازمة ولو سلم نفى محل تراخى حكمه وهو فى الإضافة والتعليق فقط دون عطفه بثم للقطع بوقوع الثلاث بمجرد الفراغ منها معطوفة بها فى قوله أنت طالق ثم طالق من غير خلو زمان عن الحرمة بعدها وعنه حكميا بأنها فى ذلك مستعار لمعنى الفاء إجماعا فلا أثر إلا فى التعقيب يظهر فى تعليقها لغير المدخولة فبانت بواحدة عند الشرط، وماقيل هى للتراخى فيجب كماله وهو باعتباره ممنوع إذ المفهوم ليس غير حكم اللفظ فى الإنشاء ومعنى فى الخبر وكذا فى الجمل وموهم خلافه ثم اهتدى ثم كان من الذين آمنوا يؤول بترتيب الاستمرار انتهى (وقوله عليه الصلاة والسلام) من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير استعير ثم لمعنى الواو عملا بالرواية الأخرى) وهى قوله فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه (وإجراء للأمر على حقيقته) وحاصله أن رواية تأخير ثم ليكفر حقيقة لأن وجوب الكفارة إنما يكون بعد الحنث اتفاقا ورواية تقديم ثم ليكفر مجاز عن الجمع بين التكفير والحنث ولو لم يكن مجازا عن الواو كما قال الشافعى لازم ارتكاب مجازين جعل الأمر للإباحة والمطلق وإرادة المقيد لأن تعجيل التكفير بالصوم غير جائز عنده وفيما ذهبنا إليه ارتكاب مجاز واحد فكان أولى، إليه أشار فى التحرير (وبل لإثبات مابعده والإعراض عماقبله على سبيل التدارك) أى جعل ماقبله فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لإثباته أو نفيه وإذا انضم إليها لا صارت نصا فى نفى الأول نحو جانى زيد لا بل عمرو ذكره المحققون فعلى هذا لايكون معنى التدارك أن الكلام الأول باطل وغلط بل إن الإخبار به ما كان ينبغى أن يقع، وبعضهم أن معنى الإعراض هو الرجوع عن الأول وإبطاله وإثبات الثانى تدارك لما وقع أولا من الغلط كذا فى التلويح والحق مافى المغنى أنها للإضراب فإن تلاها جملة كان معنى الإضراب إما الإبطال نحو ـ وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون ـ . ونحو ـ أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق ـ : وأما الانتقال من غرض إلى آخر ووهم ابن مالك إذ زعم أنها لا تقع فى التنزيل إلا على هذا

الوجه ومثاله ـ قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحياة الدنيا ـ وهى حرف ابتداء لا عاطفة على الصحيح وإن تلاها مفرد فهى عاطفة على الصحيح وإن تلاها مفرد فهى عاطفة ثم إن تقدمها أمر أو إيجاب كاضرب زيدا بل عمرا وقام زيد بل عمرو فهى جعل ماقبلها كالمسكوت عنه فلا يحكم عليه بشىء وإثبات الحكم لما بعدها وإن تقدمها نفى أو نهى فهى لتقرير ماقبلها على حالته وجعل ضده لما بعدها نحو ماقام زيد بل عمرو ولا يقوم زيد بل عمرو انتهى واعتمده فى التحرير وخالفه المحقق الرضى بأن الظاهر أنها لجعل ماقبلها فى حكم المسكوت عنه فى الأوجه الأربعة وتمامه فيه وقد أجاب الشمنى عن توهيمه لابن مالك رحمه الله بأن الإضراب فى الآيتين إنما هو عن الإخبار عنهم بما ذكروه وهو صدق لا يمكن إبطاله فهى للانتقال وليس الإضراب عن المقول المحكى متعينا ليتعين كونه للإبطال (فتطلق ثلاثا إذا قال لامرأته الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين لأنه لا يملك إبطال الأول فيقعان) أى الأول وهو الواحدة والثانى وهو الثنتان، قيد بالموطوءة لأنه لو قال ذلك لغيرها وقعت واحدة بالأول لأنه لا يملك إبطاله ولغا الثانى لعدم المحل بخلاف التعليق وهو قوله لغيرها إن دخلت الدار فأنت واحدة بل ثنتين فإنه يقع الثلاث لأنه قصد إبطال الأول وإفراد الثانى بالشرط مقام الأول ولا يملك الأول ويملك الثانى فتعلق بشرط آخر فصار كما لو قال لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت بخلاف الواو فإنه للعطف على تقدير الأول فيتعلق الثانى بواسطة الأول كما قلنا كذا فى التنقيح .

وحاصله الفرق بين العطف ببل وبالواو فيتعلق الثانى بشرط مقدر مماثل للمذكور فى بل ويعين الشرط الأول فى الواو وتعقبه (١) فى التلويح أنه يفرق بغير دليل كيف وقد أجمعوا أن ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين مايحتمل الرجوع وبين مالا يحتمله . لا يقال إنه قصد إبطال الأول فكيف يجعل الثانى معلقا بما قصد إبطاله . لأنا نقول إنما قصد إبطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق انتهى، وقد أشار فى التحرير إلى جوابه بأنه كتقدير شرط آخر لا بتقدير شرط آخر للعجز عن إبطال الأول فلا يتوسط بخلافه بالواو انتهى، وقيد بكون الطلاق إنشاء لأنه لو قال كنت طلقتها واحدة بل ثنتين فإنه تقع ثنتان لأنه إخبار كما فى البدايع وقيد بالإنشاء لأنه فى الإقرار بخلافه وهو ما أفاده بقوله (بخلاف قوله له علىّ ألف درهم

---

(١) قوله وتعقبه (الخ) رده فى الترجيح بأبلغ وجه فيلزم مراجعته، والعجب من ابن نجيم كيف لا يراجع كتب الفن ويحرر المقام برد تعصبات صاحب التلويح اه وقد يقال لعله اكتفى بجواب صاحب التحرير اه .

بل ألفان) فإنه يلزمه الألفان لأن الإخبار يحتمل التدارك وهو بكلمة بل يراد به نفي إفراده عرفا لا إبطاله أصلا نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الإنشاء فإنه لا يحتمل الكذب فقد ظهر الفرق فبطل قياس زفر الإقرار على الإنشاء . ثم اعلم أنه ليس المراد به أنه في الإقرار يلزمه مابعد بل فقط وإنما المسألة على وجهين أحدهما أن يكون جنس المال متحدا والثاني أن يكون مختلفا فإن كان متحدا فإنه يلزمه أفضل المالين سواء كان مابعد بل هو الأفضل أو ماقبلها وسواء كان الفضل في الذات أو في الصفة فلذا قال في المبسوط إذا أقر لفلان بألف درهم لا بل بخمسمائة فعليه ألف وكذا لو قال خمسمائة بل ألف ولو قال عشرة دراهم بيض لا بل سود أو قال سود لا بل بيض أو قال جيد لا بل ردىء أو ردىء لا بل جيد فعليه أفضلهما انتهى وإن كان مختلفا فعليه المالان لأن الغلط لا يقع في الجنس المختلف عادة فرجوعه عن الأول باطل والتزامه الثاني صحيح فلو قال له عليّ درهم بل دينار لزمه درهم ودينار ولو قال عليّ كر حنطة لا بل كر شعير لزمه الكران كذا في المبسوط أيضا ، وأما في الحدود ففي غاية البيان لو قال لآخر يازاني فقال لا بل أنت فإنهما يحدان وأما في السرقة ففي العدة لو قال سرقت من فلان مائة درهم لا بل عشرة دنانير يقطع في عشرة دنانير ويضمن المائة إذا ادعى المقرّ له المالين ولو قال سرقت مائة لا بل مائتين قطع ولم يضمن ولو قال سرقت مائتي درهم لا بل مائة لم يقطع وضمن المائة انتهى (ولكن للاستدراك) أي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشىء من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو إذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو أيضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما كذا في التلويح وفسره في التحرير بمخالفة حكم مابعدها لما قبلها فقط ضدا ونقيضا ومخالفا نحو ما هو أبيض لكنه أسود وماهذا ساكنا لكنه متحرك ومازيد قائما لكنه شارب على الترتيب أطلق لكن فشمل الخفيفة والثقيلة كما صرح به في التلويح والتحرير قال وإذا ولي الخفيفة جملة فحرف ابتداء ، أو مفرد فعاطفة وشرطه تقدم نفي أو نهي ولو ثبت كل مابعدها كقام زيد لكن عمرو لم يقم ولا شك في توكيدها في لو جاء أكرمته لكنه لم يجيء ولم يخص الأمثلة بالعاطفة إذ لا فرق وفرقهم بينها وبين بل بأن بل توجب نفي الأول وإثبات الثاني بخلاف لكن مبني على أنه للإبطال لا جعله كالمسكوت وعلى قول المحققين يفرق بإفادتها معنى المسكوت عنه بخلاف لكن انتهى (بعد النفي خاصة) بيان لشرطها وقد علمت أن محله إذا وليها مفرد وأن النهي كالنفي نحو ماقام زيد لكن عمرو ولا يقم زيد لكن عمرو وذكر في المغني أنك إذا قلت قام زيد ثم جئت بلكن جعلتها حرف ابتداء فجئت بالجملة فقلت لكن عمرو لم يقم وأجاز الكوفيون لكن عمرو على العطف وليس بمسموع وفيه أن لها شرطا آخر أن لا تقترن بالواو قاله الفارسي . وأكثر النحويين . واختلف في نحو ماقام زيد ولكن عمرو على أربعة أقوال

منها ما اختاره ابن مالك أن لكن غير عاطفة والواو عاطفة جملة حذف بعضها على جملة صرح بجمعيها قال فالتقدير فى نحو ماقام زيد ولكن عمرو ولكن قام عمرو لأن الواو لا تعطف مفردا على مفرد مخالف له فى الإيجاب والسلب بخلاف الجملتين المتعاطفتين فيجوز تخالفهما فيه نحو قام زيد ولم يقم عمرو الخ (غير أن العطف به) أى بلكن (إنما يصح عند اتساق الكلام) أى انتظامه وارتباطه والمراد هنا أن يصلح مابعد لكن تداركا لما قبلها بأن يكون المذكور بعدها مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم المخاطب منه عكسه أو يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الأصل حتى يحمل عليه الكلام ما أمكن ومنه قول المقر له بعين ما كان لى قط لكن لفلان يحتمل رد الإقرار فلا يثبت له والتحويل وهو قبوله ثم الإقرار به فاعتبر التحويل صونا لكلام العاقل عن الإلغاء فيكون النفى مجازا وقيل حقيقة أى اشتهر لى وهو له فهو مغير للظاهر فصح موصولا لا غير فثبت النفى مع الإثبات للتوقف للمغير فى آخره ومنه ادعى دارا على جاحد ببينة فقضى فقال ما كانت لى لكن لزيد موصولا فقال بل باعنى بعد القضاء فهى لزيد لثبوته مقارنا للنفى للوصل والتوقف وتكذيب شهوده حكمه فتأخر عنه فقد أتلفها على المقضى عليه بعد سبق الإقرار فعليه قيمتها . ثم اعلم أن شرط عطفها الذى هو الاتساق عدم اتحاد محل النفى والإثبات وأنه الأصل وأنه يحمل عليه ما أمكن كما قدمناه فتفرع عليه أنه لو قال رجل له على مائة قرضا فقال لا لكن غصب فإنه يصح لصرف النفى إلى السبب وإن اتحد محل النفى والإثبات فإنها لا تكون للعطف وهو المفاد بقوله (وإلا فهو مستأنف كالأمة إذا تزوجت بغير إذن مولاها بمائة درهم فقال) المولى (لا أجيز النكاح ولكن أجيزه بمائة وخمسين إن هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لأن هذا نفى فعل وإثباته بعينه) يعنى ففات شرط كونها عاطفة لاتحاد محل النفى والإثبات والمهر تابع فى النكاح لا يوجب تعدده تعدد الأصل فبطل لعدم توقفه للعجز فصار مابعد لكن إنشاء عقد آخر بقدر آخر كذا فى التحرير فظاهره أن الزوج لو قبل بعده انعقد النكاح الثانى وهو متوقف على أن النكاح ينعقد بلفظين أحدهما أجزت النكاح وظاهر مافى التوضيح يخالفه فإنه قال فيكون إجازة لنكاح آخر مهره مائتان وقيد لاقتصاره على أصل النكاح لأنه لو قال لا أجيزه بمائة لكن بمائتين فإنه صحيح لأن التدارك فى قدر المهر لا فى أصل النكاح كذا فى التحرير وعزاه فى التلويح إلى قاضى خان قال وهو الموافق لما تقرر عنده من أن النفى فى الكلام راجع إلى القيد بمعنى أنه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن أصله بل إنما يفيد إثباته متقيدا بقيد آخر . فإن قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فإذا أبطل لم يبق حتى ينعقد بمائتين . قلنا هو نكاح

مقيد وإبطال الوصف ليس إبطالا للأصل انتهى ، وبهذا ظهر أن ما فى المغنى للخبارى من تصوير المسألة التى فيها لكن للابتداء لا للعطف بقوله لا أجيز النكاح بمائة ولكن أجيزه بمائة وخمسين غير صحيح كما لا يخفى وذكر السيرامى أنه غلط (وأو لأحد المذكورين) فإن كانا مفردين فهى تفيد ثبوت حكم ما قبلها ظاهرا لأحد المذكورين منه (١) ومما بعدها وإن كانا جملتين تفيد حصول مضمون إحداهما وذكر المحقق الرضى أن أو ليست إلا لأحد الشيئين فى كل موضع وإنما استفيدت الإباحة فى قوله تعلم إما فى الفقه أو النحو مما قبل العاطفة وما بعدها لأن تعلم العلم خير فدلالة أو فى الإباحة والتخيير والشك والإبهام والتفصيل على معنى أحد الشيئين أو الأشياء على السواء وهذه المعانى تعرض فى الكلام لا من قبل أو بل من قبل أشياء أخر فالشك من قبل جهة المتكلم وعدم قصده فى التفصيل والإبهام والتفصيل من حيث قصده إلى ذلك والإباحة من حيث كون الجمع يحصل به فضيلة والتخيير من حيث لا يحصل به ذلك . وأما فى سائر أقسام الطلب فلا يعرض فيه شىء من المعانى المذكورة والاستفهام نحو أزيد عندك أم عمرو وأما التمنى نحو ليت لى فرسا أو حمارا فالظاهر فيه الجمع إذ من غالب العادات أن من يتمنى أحدهما لا يكره حصولهما معا . وأما التحضيض نحو هلا تتعلم الفقه أو النحو وهلا تضرب زيدا أو عمرا والعرض نحو ألا تتعلم النحو أو الفقه أو ألا تضرب زيدا أو عمرا فكالأمر فى احتمال الإباحة والتخيير بحسب القرينة اهـ وبهذا ضعف قول أبى زيد إنها موضوعة فى الخبر للشك وهو وإن رجحه فى التلويح فالأصح خلافه ، وفى المغنى : التحقيق أن أو موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء وهو الذى يقوله المتقدمون وقد يخرج إلى معنى بل وإلى معنى الواو وأما بقية المعانى فمستفادة من غيرها انتهى (وقوله هذا حر أو هذا كقوله أحدكما حر) لأن أو لأحد الشيئين ، قيد به لأنه لو قال هذا حر أو هذا وهذا بالواو فى الثالث وبأو فى الثانى فإنه يعتق الثالث ويخير فى الأولين كأنه قال أحدهما حر وهذا ويمكن أن يكون معناه هذا حر وهذان فيخير بين الأول والأخيرين ، لكن حمله على قوله أحدهما حر وهذا أولى لوجهين : أحدهما أنه حينئذ يكون تقديره أحدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه تقديره هذا حر أو هذان حران ولفظ حر مذكور فى المعطوف عليه لا لفظ حران فالأولى أن يضمر فى المعطوف ما هو مذكور فى المعطوف عليه . والثانى أن قوله وهذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لأن الواو للتشريك فتقتضى وجود الأول فيتوقف أول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الأول والثانى فلا توقف على الثالث فصار معناه أحدهما حر ، ثم قوله وهذا يمكن أن يكون عطفا على أحدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطرى كذا فى التوضيح وفيه كلام فى التلويح والفرع مذكور فى البدايع

---

(١) قوله منه : أى مما قبلها .

كما فى التوضيح فكان هو المذهب ، ولو قال هذا حر أو هذا أو هذا بأو فى الأخيرين عتق الأول ويؤمر بالبيان فى الأخيرين وكذا فى الطلاق كذا فى البدايع (وهذا الكلام إنشاء) للحرية شرعا كالصيغة فى المعين لما علم أن الصيغة إنشاء عرفا لأنه لم يتحقق إثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب أن تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمداوله اللغوى وهذا معنى كونه إنشاء شرعا وعرفا ، إخبار حقيقة ولغة (يحتمل الخبر) بأصل وضعه كما قدمناه بأن يكون إخبارا عن حرية سابقة ولذا لو جمع بين حر وعبد وقال أحدكما حر أو قال هذا حر أو هذا لا يعتق العبد كذا فى التوضيح (فأوجب التخيير) بأن يوقع العتق فى أيهما شاء نظرا إلى أنه إنشاء (على احتمال أنه) أى اختيار المولى العتق فى أحدهما (بيان) أى إظهار لما فى الواقع حتى لا يكون له أن يعين فى غير من قصده أولا (وجعل البيان إنشاء من وجه) حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ فلا يصح البيان فى الميت والخارج عن ملكه ويتعين الحى والباقى فى الملك (وإظهارا من وجه) فيجبر على البيان فإنه لا جبر فى الإنشاآت بخلاف الإخبارات كما إذا أقر بالمجهول حيث يجبر على البيان (وإذا دخلت) كلمة أو (فى الوكالة) بأن قال وكلت هذا أو هذا (يصح) التوكيل وأيهما تصرف صح حتى لو باعه أحد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه وإن عاد إلى ملك الموكل كذا فى التلويح ، ولا يمتنع اجتماعهما فهو للتسوية ملحق بالإباحة بخارج للعلم بأنه برأيهما أرضى بخلاف بع ذا أو ذا يمتنع الجمع لانتفائه كذا فى التحرير ، وفى البزازية لو قال وكلت هذا أو هذا أو هذا ببيعه فهو باطل انتهى ، وهو مخالف لما عليه الأصوليون (بخلاف البيع) كما إذا قال بعتك هذا أو هذا وقيده فى تلخيص الجامع بالقيميين فقال لو اشترى أحد عبدين أو ثوبين فسد لجهل يورث نزاعا ضد المثلى" انتهى. قال الفارسى فى شرحه بخلاف ما إذا اشترى أحد هذين القفيزين من الحنطة حيث يصح انتهى (والإجارة) كما إذا قال آجرتك هذا أو هذا فإن كلا منهما غير صحيح للجهالة وهى مفسدة للبيع والإجارة ، وفى المحيط لو قال اصبغ هذا الثوب بدرهم أو درهمين يحكم مازاد الصبغ فيه انتهى (إلا أن يكون من له الخيار معلوما فى اثنين أو ثلاثة فيصح استحسانا) كما قدمناه فى بحث التخصيص للعام وهو المراد بخيار التعيين (وفى المهر كذلك عندهما إن صح التخيير) يعنى المهر كالتوكيل يصح مع أو إن كان التخيير مفيدا لاختلاف المالين حلولا وأجلا أو جنسا فيكون الخيار للزوج يعطى أيا شاء (وفى النقدين يجب الأقل) أى إن لم يكن التخيير مفيدا تعين الأقل كالإقرار والوصية والخلع والعتق فالنقدان مثال لا قيد (وعنده يجب مهر المثل) لبطلان التسمية لأنه جهالة لا حاجة إلى تحملها إذا كان له موجب أصلى وهو مهر المثل ، وقد أجاب عنه لهما فى التحرير بأن لزوم الموجب الأصلى عند عدم تسمية ممكنة .

اعلم أن الإمام إنما يقول بتحكيم مهر المثل إذا كانا مختلفى القيمة ، فإن كان مهر مثلها مثل أخسهما أو أقل فلها الأخس ، وإن كان مثل أعلاهما أو أكثر فلها الأعلى ، وإن كان بينهما فلها مهر المثل ، فوجوبه إنما هو فيما إذا كان بينهما ففى إطلاقه مسامحة (وفى الكفارة يجب أحد الأشياء عندنا) عملا بكلمة أو (خلافا للبعض) فإنهم حكموا بوجوب جميع خصالها ، ويسقط بالبعض ظنا منهم بأن صحة التكليف تنافى التخيير وهو قول منهم بلا موجب لأن صحة التكليف بإمكان الامتثال وهو ثابت لأنه بفعل إحداها (و) أو (فى قوله تعالى ـ أن يقتلوا أو يصلبوا ـ للتخيير عند مالك) أى لتخيير الإمام بين كل نوع (وعندنا) هى (مجاز عن بل) للصارف لها عن حقيقتها وهو (١) أنها أجزية بمقابلة جنايات لتصور المحاربة بصور (٢) : أخذ وقتل وجمع بينهما وإخافة فذكرها (٣) متضمن ذكرها ومقابلة متعدد بمتعدد ظاهر فى التوزيع وأيضا مقابلة أخف الجنايات بالأغلظ وقلبه ينبو عن قواعد الشرع والسمع وجزاء سيئة سيئة مثلها (أى بل يصلبوا إذا ارتفقت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال بل تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إذا أخذوا المال فقط بل ينفوا من الأرض إذا خوفوا الطريق) على أنه ورد فى الحديث على أنه على هذا المنوال كما فى التنقيح وهو وإن ضعف فإنه لا ينفى الصحة فى الواقع فموافقته للأصول ظاهر فى صحته كما فى التحرير ، ولم يذكر المصنف تخيير الإمام فيما إذا قتل وأخذ المال وهو ثابت عند الإمام فعنده إن شاء قطع ثم قتل أو صلب وإن شاء قتل أو صلب لأن الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد كذا فى التنقيح (وقالا إذا قال لعبده ودابته هذا حر أو هذا إنه باطل لأنه اسم لأحدهما غير عين) أعم من كل منهما على التعيين والأعم يجب صدقه على الأخص (وذلك) الواحد الأعم الذى يصدق على الدابة والعبد (غير محل للعتق) أى غير صالح له وإنما يصلح له الواحد المعين الذى هو العبد وفيه بحث لأن إيجاب العتق إنما هو على ما يصدق أنه أحد الشيئين لا على المفهوم العام إذ الأحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام أنه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما ، وفى المبسوط أنه يعتق بالنية كذا فى التلويح (وعنده هو كذلك) أى أنها لأحد الشيئين غير معين وأن غير المعين ليس بمحل (لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين فى مسألة العبدين والعمل بالمحتمل) الذى هو المجاز (أولى من الإهدار) عند تعذر العمل بالحقيقة (فجعل ما وضع لحقيقته) وهو الواحد المبهم (مجازا عما يحتمله) أى لما يحتمله وهو المعين فعن بمعنى اللام لأن ما بعد عن هو المعنى الحقيقى

---

(١) قوله وهو : أى الصارف ، أنها : أى آية المحاربة .

(٢) قوله بصور بالتنوين ، وقوله أخذ بالجر والتنوين بدل من صور .

(٣) قوله فذكرها : أى الأجزية .

وما بعد اللام هو المعنى المجازى وعلى هذا الخلاف على" ألف أو على" هذا الجدار كما فى المجمع من الإقرار (وإن استحالت حقيقته وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم) كما تقدم فى مسألة هذا ابنى للأكبر سنا منه، وأورد فى التحرير على أبى حنيفة أنهم يمنعون التجوز فى الضد والمعين ضد المبهم بخلاف ابنى للأكبر لا يضاد حقيقته مجازيه وهو العتق انتهى(١) وقد يجاب عنه بأنه ليس ضدا له كما قدمنا أنه صادق عليه ولأنه يحتاج إلى إثبات أن الإمام يمنع التجوز فى الضد، قيد بأو لأنه لو قال لعبده ودابته أحدهما حر عتق بالإجماع لأن قوله أو هذا تخيير وقوله أحدكما حر إيقاع فإنه يقع على من يقبل العتق فأما التخيير فيصح بين من يقبل العتق وبين ما لا يقبله كذا فى المحيط وقيد بالدابة لأنه لو قال لعبده وعبد غيره فإنه لا يتعين عتق عبده لأن عبد الغير محل لإيجاب العتق لكنه موقوف على إجازة المالك كذا فى التلويح ولو قال لعبديه ذلك وأحدهما ميت لم يعتق عبده اتفاقا لأن الميت مما يسمى عبدا أو حرا ألا ترى أنك تقول مات حرا ومات عبدا كذا فى المحيط (وتستعار) أو (للعموم) لمناسبة بين مفهومه وبين العموم فى عدم التخصيص بواحد معين (فتصير بمعنى واو العطف لا عينه، وذلك إذا كانت فى موضع النفى أو الإباحة) وهو صريح فى أنها مجاز للعموم فيهما قال فى التحرير: إنه غير صحيح لأنها للأحد فيهما انتهى يعنى فالحق أنها حقيقة أيضا لأنها لأحد الأمرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور إلا بانتفاء المجموع، فقوله تعالى ـ ولا تطع منهم آثما أو كفورا ـ معناه لا تطع واحدا منهما وهو نكرة فى سياق النهى فتعم وكذا ما جاءنى زيد أو عمرو كذا فى التلويح، وذكر الرضى أن كلمة أو فى جميع الأمثلة موجبة كانت أو لا مفيدة لأحد الشيئين أو الأشياء، ثم معنى الوحدة فى غير الموجب يفيد العموم فلا تخرج أو مع القطع بالجمع فى الانتهاء فى نحو ـ لا تطع منهم آثما أو كفورا ـ عن معنى الوحدة التى هى موضوعة له انتهى وذكر قبله أن النكرة تفيد الوحدة والوحدة فى غير الموجب تفيد العموم فى الأغلب فإذا قصدت التنصيص على العموم فى ما لقيت رجلا

---

(١) قوله انتهى، لم ينته بل أردفه بقوله فالوجه أنها أى أو دائما للأحد وفهم التعيين أحيانا بخارج من غير أن يستعمل فيه اه أى فالتعيين الذى ذهب إليه الإمام فى قوله لعبده ودابته هذا حر أو هذا بخارج وهو لزوم صون عبارة العاقل ما أمكن وقد أمكن إذ عرف أن أو تقع فى موقع يتعين فيه المراد كما قرره نفس مصنف التحرير فاعلم هذا ولا تلتفت لجواب الشارح فإن الفقهاء والأصوليين الذين هم أتباع للإمام فى هذه المقالة مجمعون على أن الضدية لا تعتبر علاقة فيكفينا فى تخريج قول الإمام ما قرره ابن الهمام فإن إيراده على مجرد تخريج المذهب لا على نفس المذهب كما توهم ابن نجيم فوقع فى حيص بيص .

ومالقيت واحدا قلت مالقيت من رجل ومن واحد فإذا قلت ما لقيت رجلين أو رجالا فالمعنى مالقيت مثنى واحدامن هذا الجنس ومارأيت جماعة واحدة منه فمع عدم من يحتملان الاستغراق وغيره ومعها يصير الأول نصا فى استغراقه لجميع مستثنيات هذا الجنس والثانى لاستغراقه لجميع جماعاته فظهر أن معنى مارأيت زيدا أو عمرا مارأيت زيدا ولا عمرا فى الأظهر انتهى (كقوله والله لا أكلم فلانا أو فلانا) أى لا أكلم واحدا منهما فمنع من كل منهما وليس المراد لا أكلم أحدهما لأنه حينئذ يكون أحد معرفة وإذا (١) لم يقدّر معرفة فلا يشكل بمسألة الجامع وهى مالوقال والله لا أقرب هذه أوهذه فانه يكون موليا منهما(٢) ولوقال والله لا أقرب إحدا كما كان موليا من واحدة (٣) لامنهما، وتعقبه فى التحرير بأن الحق عدم توقفه على التنكير ويعم مثله لاتحاد الموجب للعموم فى النكرة وهوالضرورة إذ انتفاءأحدهما بانتفاءالجميع وحينئذيعود إشكال مسألة الجامع بخلافه بالواوفإنه من الجميع لعموم الاجتماع انتهى . وأجاب عنه فى التلويح بأن القياس عدم الفرق إلا أن كلمة إحدى خاصة صيغة ومعنى ولا تعم بشئ من دلائل العموم فكذا بوقوعها فى موضع النفى بخلاف كلمة أو فإنها قد تفيد العموم بوقوعها فى موضع الإباحة فالأولى أن تفسر أو بأحد منكر غير مضاف كما ذكره المصنف إلا أنه لايصح فى الإيجاب على ماصرح به أئمة اللغة انتهى (حتى إذا كلم أحدهما يحنث) بخلاف ما إذا أتى بالواو فإنه لايحنث إلابكلامهما ولهذا قال فتصير بمعنى واو العطف لا عينه إذ لو كانت بمعنى عين الواو لم يحنث بكلام أحدهما قال فى التوضيح إلا أن يدل الدليل على أن المراد أحدهما كما إذا حلف لا يرتكب الزنى وأكل مال اليتيم ودلالته أن لايكون للاجتماع تأثير فى النفى . وحاصله أنه إن كان للاجتماع تأثير فى المنع لعدم الشمول وإلا فلشمول العدم وتعقبه فى التلويح بأنه ليس بمطرد فإنه إذا حلف لايكلم هذا وهذا فهولنفى المجموع مع أنه لا تأثير للاجتماع فى المنع ومثله أكثر من أن يحصى وتبعه فى التحرير بقوله وتقييده بما إذاكان للاجتماع تأثير فى المنع باطل بنحو لا أكلم زيدا وعمرا وكثير انتهى . واختار فى التلويح فى الضابط أنه إذا قامت قرينة فى الواو على شمول

---

(١) قوله وإذا شرطية جوابه فلايشكل وضمير يقدر راجع لأحد اه .

(٢) قوله يكون موليا منهما ، لأنه فى معنى واحدة منهما وهى نكرة فى سياق النفى فتعمهما فتبينان معا عند انقضاء مدة الإيلاء من غير فىء .

(٣) قوله كان موليا من واحدة : أى ولايشكل بصيرورته موليا من إحدى زوجتيه المخاطبتين بلا أقرب إحدا كما لا منهما جميعا حتى لو مضت مدة الإيلاء من غير فىء تبين إحداهما لا هما لأن إحدا كما معرفة غير عامة .

العدم فذاك وإلا فهو لعدم الشمول وأو بالعكس انتهى (ولو كلمهما لم يحنث إلا مرة واحدة) كالواو (ولو حلف لا يكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا فله أن يكلمهما) من غير حنث بمنزلة واو العطف لأنها وقعت في موضع الإباحة فتعم كجالس زيدا أو بكرا . قال في البدايع : والفرق بين الإباحة والتخيير مخالفة المأمور بالجمع فيه دون الإباحة ومعرفة الفرق من خارج ، وعلى هذا لو قال لأقربكن إلا فلانة أو فلانة لا يكون موليا منهما لأنه إطلاق بعد حظر فكان إباحة فعمت انتهى وفرق بينهما في التوضيح بأن التخيير منع الجمع والإباحة منع الخلو يعرف بدلالة الحال . وفي التلويح : والتحقيق أن كلمة أو لأحد الأمرين وجواز الجمع وامتناعه إنما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن . وفي المغني : ومن العجب أنهم ذكروا أن معاني صيغة افعل التخيير والإباحة ومثلوه بنحو خذ من مالي درهما أو دينارا وجالس الحسن أو ابن سيرين ثم ذكروا أن أو تفيدهما ومثلوا بالمثالين المذكورين انتهى ولا عجب لما في التلويح والإباحة والتخيير قد يضافان إلى صيغة الأمر وقد يضافان إلى كلمة أو . وفي تلخيص الجامع : حلف لا يكلم ذا أو ذا أو ذا فحنثه بالأول أو الأخيرين وفي عكسه بالآخر أو الأولين إذ الواو للجمع وأو بمعنى ولا لتناولها نكرة في النفي بخلاف ذا حر أو ذا وذا في الأظهر لأنها تخص في الإثبات الخ (وتستعار) كلمة أو (بمعنى حتى أو إلا إن إذا فسد العطف لاختلاف الكلام) كما إذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب (ويحتمل ضرب الغاية) بأن يكون ما قبلها فعلا ممتدا يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد أو نحو لألزمنك أو تعطيني حق ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل ثبوت الأول ممتدا إلى غاية هي وقت إعطاء الحق كما إذا قال لألازمنك حتى تعطيني فصار مستعارا لحتى والمناسبة أن أو لأحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما أن الوصول إلى الغاية قاطع للفعل ولذا ذهب النحاة إلى أن أو هنا بمعنى إلى لأن الفعل الأول ممتد إلى وقوع الفعل الثاني أو لأن الفعل الأول ممتد في جميع الأوقات إلا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده (كقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب) أي ليس لك من الأمر في عذابهم أو استئصالهم شيء حتى تقع توبتهم أو تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف إلى أنه عطف على ما سبق وهو يكبتهم وليس لك من الأمر شيء اعتراض والمعنى أن الله تعالى مالك أمرهم فإما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم واختاره في التحرير بقوله وليس منه أو يتوب عليهم بل عطف على يكبتهم وليس ومعمولاها اعتراض لما في ذلك من التكلف مع إمكان العطف انتهى . ثم اعلم أنها إذا كانت بمعنى إلى أو إلا فإن المضارع بعدها منصوب بأن مضمرة بعدها كما في المغني .

ومن الفروع الفقهية ما في البدايع والتوضيح لو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل

هذه الأخرى أى حتى أدخلها فإن دخل الأولى حنث أو الثانية أوّلا انتهت اليمين اه وقيده
فى التلويح بما إذا نصب مابعد أو لأنه حينئذ تعذر العطف لعدم مضارع منصوب قبله فلو
رفعه كان عطفا على الفعل مع حرف النفى حتى يكون المحلوف عليه أحد الأمرين عدم دخول
الأولى أو دخول الثانية فلو دخل الأولى ولم يدخل الثانية حنث وإلا فلا ويحتمل أن يكون
عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان فى سياق النفى ويلزم شمول العدم لوقوع أو فى
النفى فيحنث بدخول إحدى الدارين أيتهما كانت كما إذا حلف لايكلم زيدا أو عمرا انتهى؛
وفى تلخيص الجامع : لو قال والله لا أدخل هذه أو لا أدخل هذه فدخل إحداهما حنث ولو
قال لأدخلن برّ لأن المراد نكرة فتخص فى الإثبات وتعم الأفراد فى النفى ، دليله - آثما أو
كفورا - وآية التكفير ولو قال لا أدخل هذه أبدا أو لأدخلن هذه اليوم برّ بدخول الثانية
فى اليوم وحنث بفوته أو دخول الأولى وفاء بالشرط وتنحل بالحنث مرة لاتحاد الاسم كذا
المبتدأ بالإثبات ولو لم يوقت أصلا حنث بدخول الأولى قبل الثانية وبرّ بعكسها حملا على
الغاية كقوله تعالى - تقاتلونهم أو يسلمون - كذا بزيادة أو أدخل هذه والغاية دخول أحد
الآخرين وتمامه فيه (وحتى للغاية) أى للدلالة على أن مابعدها غاية لماقبلها سواء كان جزءا
منه كما فى أكلت السمكة حتى رأسها أو غير جزء كما فى قوله تعالى - حتى مطلع الفجر - ؛
وأما عند الإطلاق فالأكثر على أن مابعدها داخل فيما قبلها (كإلى) أى كما أن إلى للغاية ؛
وفرق بينهما فى الكشف من أوجه : الأول اشتراط أن يكون شيئا ينتهى به المذكور أو
عنده بخلاف إلى فامتنع نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها إلى نصف الليل . الثانى
أن حتى لا تدخل على مضمر فلا يقال حتاه بخلاف إليه . الثالث أن حتى لا تقع بعد من
لابتداء الغاية فلايقال خرجت من البصرة حتى الكوفة ويقال إليها (وتستعمل للعطف) أى
وقد تكون عاطفة يتبع مابعدها ماقبلها فى الإعراب وقد تكون ابتدائية يقع مابعدها جملة
اسمية أو فعلية مذكور خبرها أو محذوف بقرينة الكلام السابق . فالأول نحو ضربت القوم
حتى زيد غضبان ؛ والثانى نحو أكلت السمكة حتى رأسها بالرفع أى مأكول وفى الكل
معنى الغاية وهو المراد بقوله (مع قيام معنى الغاية) وفى العاطفة يجب أن يكون المعطوف
جزءا من المعطوف عليه أفضلها أو دونها فلايجوز جاءنى الرجال حتى هند وأن يكون الحكم
مماينقضى شيئا فشيئا حتى ينتهى إلى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود
نفسه ولاتتعين العاطفة إلا فى صورة النصب مثل أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والأصل
هى الجارة كذا فى التلويح ، ثم اعلم أنها فى نحو أكلت السمكة حتى رأسها جارّة إن خفضت
مابعدها وعاطفة إن نصبت أى أكلته وابتدائية إن رفعت أى مأكول كما فى البدايع ولم يذكر
المصنف دخول مابعدها فيما قبلها . وحاصل ما فى التحرير أنها إن كانت جارة ففيها أربعة

أقوال ثالثها إن كان جزءا دخل ورابعها لادلالة إلا للقرينة واتفقوا على الدخول فى العطف وفى الابتدائية بمعنى وجود المضمونين (كقولهم استننت الفصال) جمع فصيل هو ولد الناقة، الاستنان أن يرفع يديه ويطرحهما معا فى حالة العدو (حتى القرعى) جمع قريع وهو الفصيل الذى له بثر أبيض ودواؤه الملح فإن المعطوف أرذل فإن القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن تكلم مع من لاينبغى أن يتكلم بين يديه لعلو قدره (ومواضعها فى الأفعال أن تجعل غاية بمعنى إلى) نحو قوله تعالى - حتى تستأنسوا - أى تستأذنوا، ثم اعلم أنهم جعلوا حتى هذه داخلة فى الفعل نظرا إلى ظاهر اللفظ وصورة الكلام وإلا فالفعل منصوب بإضمار أن فهى داخلة حقيقة على الاسم كذا فى التلويح (أوغاية) بالنصب (هى جملة مبتدأة) أى هى داخلة على جملة مبتدإ بها فتكون حتى حرف ابتداء أى حرفا تبدأ به الجمل أى تستأنف سواء كان الفعل مضارعا كقراءة نافع - حتى يقول الرسول - بالرفع أو ماضيا نحو - حتى عفوا - كذا فى المغنى وذكر الرضى أنا لا نعنى بذلك أن مابعدها مبتدأ مقدر أى أنا أدخلها لأن ذلك لايطرد فى نحو قوله تعالى - وزلزلوا حتى يقول الرسول - بالرفع انتهى، وفى المغنى ولا محل للجملة الواقعة بعد حتى الابتدائية (وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء) كقوله تعالى - حتى يعطوا الجزية - فإن القتال يحتمل الامتداد وإعطاء الجزية يصلح منتهى له (فإن لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كى) فتفيد السببية والمجازاة لأن جزاء الشىء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو أسلمت حتى أدخل الجنة، فإنه إن أريد بالإسلام إحداثه فهو لايحتمل الامتداد وإن أريد الثبات عليه فدخول الجنة لايصلح منتهى بل الإسلام حينئذ أكثر وأقوى وبهذا يظهر فساد ماقيل فى المناسبة بين الغاية والسببية أن الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية، على أنه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر أعنى السبب الامتداد والآخر أعنى المسبب الانتهاء إليه كذا فى التلويح (فإن تعذر هذا جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية) أى تعذر كون الصدر سببا للثانى ولا توجد حتى فى كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل ماجاءنى زيد حتى عمرو لكن الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد فى المطلق ولاحاجة فى إفراد المجاز إلى السماع مع أن محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بلفظه سماعا كذا فى التلويح وفى المغنى أن حتى لا تعطف الجمل وذلك لأن شرط معطوفها أن يكون جزءا مما قبلها أو كجزء منه ولايتأتى ذلك إلا فى المفردات هذا هو الصحيح، وزعم ابن السيد فى قول امرئ القيس * سريت بهم حتى تكل مطيهم * فيمن رفع تكل أن جملة تكل مطيهم معطوف

بحتى على سريت بهم انتهى ، وتعقبه الدماميني بأنه يجوز في بعض الجملة أن يكون مضمون إحداهما بعضا من مضمون أخرى كما تقول أكرمت زيدا بما أقدر عليه حتى أقمت نفسي خادما له وبخل على زيد بكل شيء حتى منعني دانقا إلى آخره سهو ، فلم يتعين كون حتى ابتدائية في كلام امرئ القيس كما توهمه في التحرير ، ولا أن كونها للعطف المحض مما اخترعه الفقهاء كما في التنقيح (وعلى هذا مسائل الزيادات كإن لم أضربك حتى تصيح) فحتى للغاية لأن الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الأمثال ، وصياح المضروب يصلح منتهى له ، فلو امتنع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب إلى الغاية المذكورة (إن لم آتك حتى تغديني) فهي للسببية دون الغاية لأن آخر الكلام أعني التغدية لا يصلح لانتهاء الإتيان إليه بل هو أدعى إلى الإتيان فالمراد بصلاحه للانتهاء إليه أن يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر إليه وانقطاعه به كالصياح للضرب ، وقد قال : إن الصدر أعني الإتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة (إن لم آتك حتى أتغدى عندك) فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية . أما الغاية فلما مر ، وأما السببية والمجازاة فلأن فعل الشخص لا يكون جزاء لفعله إذ المجازاة هي المكافأة ولا معنى لمكافأته نفسه ، وفي التلويح : واعلم أن قولهم حتى أتغدى بإثبات الألف ليس بمستقيم ، والصواب حتى أتغد بالجزم مثل فأتغد لأنه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم انتهى ، ولذا رواه الإتقاني بدون الألف ولم يذكر المصنف أن حتى بمعنى أي حرف للاختلاف ، فقيل بمعنى الواو فلا تفيد الترتيب ، وذهب فخر الإسلام وتبعه صدر الشريعة إلى أنها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو أتى وتغدى عقيب الإتيان من غير تراخ حصل البر وإلا فلا ، حتى لو لم يأت أو أتى ولم يتغد أو أتى وتغدى متراخيا حنث ، والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها أن الحكم كذلك إن نوى الفور وإلا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدونه حتى لو أتى وتغدى متراخيا حصل البر وإنما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الإتيان متصلا أو متراخيا في جميع العمر إن أطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكره إن وقته هكذا ذكر الأقوال الثلاثة في التلويح من غير ترجيح واختار في التحرير القول الأخير من أنها لعطف مطلق الترتيب لعلاقة الترتيب في الغاية وإن كانت بالتعقيب أنسب فشرط الفعلين للتشريك فيبر بالتغدى في إتيان ولو متراخيا عنه إلى آخره : وبه اندفع مارجحه الإتقاني من أنها بمعنى الواو لنقل الحكم عن الزيادات أنها للترتيب : (ومنها) أي من حروف المعاني (حروف الجر) قال ابن الحاجب : وهي ما وضع للإفضاء بفعل أو شبهه أو معناه إلى ما يليه ، وذكر الرضي أن الأظهر أنه قيل لها حروف الجر لأنها تعمل إعراب الجر كما سميت بعض الحروف حروف الجزم

وبعضها حروف النصب (فالباء للإلصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله به كذا فى التلويح . وظاهر مافى الكتاب أنها موضوعة للإلصاق فقط فقيل وهو معنى لايفارقها فلهذا اقتصر عليه سيبويه وفى التحرير الباء مشكك للإلصاق الصادق فى أصناف الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة فإنه (١) فى الظرفية مثلا كقمت بالدار أتم منه (٢) فى نحو مررت بزيد ولايتحقق مجردا إلا فى التعدية وهى إيصال معنى متعلقها بمدخولها انتهى ، ويخالفه ماذكره الرضى أن بمعنى الاستعانة للباء مجاز الإلصاق ، ومافى المغنى من أن الإلصاق حقيقى كأمسكت بزيد إذا قبضت على شيء من جسمه أو على مايحبسه من يد أو ثوب ومجازى نحو مررت بزيد : أى ألصقت مرورى بمكان يقرب منه زيد انتهى فلم تكن الباء من قبيل المشكك .
وظاهر مافى المغنى أن لها أربعة عشر معنى : الأول الإلصاق كماقدمناه . الثانى التعدية نحو ذهبت بزيد . الثالث الاستعانة نحو كتبت بالقلم . الرابع السببية نحو ـ إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل ـ الخامس المصاحبة نحو ـ اهبط بسلام ـ : أى معه . السادس الظرفية نحو ـ ولقد نصركم الله ببدر ـ السابع البدل نحو : فليت لى بهم قوما . الثامن المقابلة وهى الداخلة على الأعواض كاشتريت بألف . التاسع المجاوزة كعن نحو ـ فاسأل به خبيرا ـ العاشر الاستعلاء نحو ـ وإذا مروا بهم ـ الحادى عشر : التبعيض أثبته جماعة وجعلوا منه ـ عينا يشرب بها عباد الله ـ قيل ومثله ـ وامسحوا برؤوسكم ـ والظاهر أن الباء فيها للإلصاق . الثانى عشر القسم . الثالث عشر الغاية نحو : ـ وقد أحسن بى ـ والرابع عشر التأكيد وهى الزائدة إلى آخره (وتصحب الأثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكرّ من حنطة جيدة يكون) الكر (ثمنا) وظاهره أن الباء فيه للإلصاق وهو قول فخر الإسلام ووجهه أن المقصود فى الإلصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الأثمان التى هى بمنزلة الآلات وجعلها صدر الشريعة للاستعانة فتدخل على الوسائل إذ بها يستعان على المقاصد لأن المقصود الأصلى من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع والثمن وسيلة إليه لأنه فى الغالب من النقود التى لاينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها إلى المقاصد (فيصح الاستبدال به) أى بالكر قبل قبضه كما فى سائر الأثمان لا باعتبار أن الثمن لايتعين بالتعيين وإنما هو باعتبار أنه وسيلة فشمل مايتعين أيضا (بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكر) كما لو قال بعتك كرّا من الحنطة بهذا العبد فإنه يكون سلما ويصير العبد رأس المال والكرّ هو المبيع المسلم فيه حتى يشترط التأجيل فيه وقبض رأس المال قبل الافتراق ولا يجوز الاستبدال فى الكرّ

---

(١) قوله فإنه : أى الإلصاق اهـ .

(٢) قوله منه : أى الإلصاق اهـ .

قبل قبضه (لو قال إن أخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حرى يقع على الحق) لأن الشرط إخبار ملصق بالقدوم فإذا أخبر به كاذبا لم يوجد الشرط (بخلاف ما إذا قال إن أخبرتنى أن فلانا قدم) فإنه لا يختص بالحق فلو أخبره بقدومه كاذبا عتق لأن الشرط مطلق الإخبار وهو لا يتقيد بالصدق ومثل إن أخبرتنى إن أعلمتنى فإن قال إن أعلمتنى بقدوم فلان فأعلمه كاذبا لا يحنث كما فى البزازية لكن قال فيها إن كتبت إلىّ بقدوم فلان أو إن فلانا قدم فكتب كاذبا يحنث انتهى وهو خطأ. والصواب ما فى الخلاصة أنه كالإخبار يعنى إن كان بالباء لا يحنث وإلا حنث وهو الموافق لكون الباء للإلصاق (ولو قال إن خرجت من الدار إلا بإذنى يشترط تكرار الإذن) وكذا لا تخرجى إلا بإذنى لأن معناه إلا خروجا ملصقا بإذنى وهو استثناء مفرّغ فيجب أن يقدر له مستثنى عام مناسب له من جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرجى خروجا إلا خروجا بإذنى والنكرة فى سياق النفى تعم . فاذا أخرج منها بعض بقى ما عداه على حكم النفى فيكون هذا من قبيل لا آكل أكلا لأن المحذوف فى حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما سيجىء من أن الأكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه . ألا ترى أن قولنا لا آتيك إلا يوم الجمعة أو لا آتيك إلا راكبا يفيد عموم الأزمنة والأحوال مع الاتفاق على أن قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يزيد العموم فى الأزمان والأحوال فيظهر أن ما ذكره فى الكشف من أن الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة فى موضع النفى فتعم ليس كما ينبغى كذا فى التلويح ووجهه أنه إنما يكون نكرة فى موضع النفى إذا كان من قبيل المحذوف كما فى الاستثناء المفرّغ وأما ما دل عليه الفعل فلا يوصف بالعموم والنكرة فى موضع الشرط كهى فى موضع النفى (بخلاف قوله إلا أن آذن لك) فإنه لا يشترط تكرار الإذن فإذا أذن لها مرة فخرجت ثم خرجت مرة أخرى بلا إذنه لم يحنث قالوا لأنه استثنى الإذن من الخروج لأن أن مع الفعل بمعنى المصدر والإذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن إرادة المعنى الحقيقى وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الغاية والاستثناء ظاهرة فيكون معناه إلا أن آذن فيكون الخروج ممنوعا إلى وقت وجود الإذن وقد وجد مرة فارتفع المنع وتمام أبحاثه وفروعه فى شرحنا على الكنز ولزوم تكرار الإذن (١) فى دخول بيته عليه الصلاة والسلام مع تلك الصيغة (٢) بخارج وهو تعليله بالأذى (٣) (وفى قوله أنت طالق بمشيئة الله بمعنى الشرط) لأن الباء للإلصاق فالتقدير أنت طالق طلاقا ملصقا بالمشيئة فلا يقع قبلها والطلاق الملصق

---

(١) قوله تكرار الإذن : أى من النبى صلى الله عليه وسلم اه .

(٢) أى ـ إلا أن يؤذن لكم ـ اه .

(٣) قوله وهو تعليله بالأذى حيث قال تعالى ـ إن ذلكم كان يؤذى النبى ـ اه .

بها لا يطلع عليه فكان إبطالا أو تعليقا بما لا تعلم مشيئته، قيد بها لأنه لو قال أنت طالق بأمر الله أو بحكمه أو بإذنه أو بقدرته يقع في الحال ولا يكون شرطا، وتمامه في الفقه (وقال الشافعي الباء في قوله تعالى - وامسحوا برؤوسكم - للتبعيض) كما نقله عنه النووي في شرح المهذب (وقال مالك إنها صلة) أي زائدة (وليس كذلك). قال في المغني والحادي عشر التبعيض أثبت ذلك الأصمعي والفارسي والقتبي وابن مالك قيل والكوفيون قيل ومنه - وامسحوا برؤوسكم - والظاهر أن الباء للإلصاق وقيل هي في آية الوضوء للاستعانة وإن في الكلام حذفا وقلبا فإن المسح يتعدى إلى المزال عنه بنفسه وإلى المزيل بالباء فالأصل امسحوا رؤوسكم بالماء انتهى، وذكر الرضي وقيل جاءت للتبعيض نحو قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم قال ابن جني: إن أهل اللغة لا يعرفون هذا بل يورده الفقهاء ومذهبه أنها زائدة لأن الفعل يتعدى إلى مجرورها بنفسه انتهى (بل هي للإلصاق لكنها إن دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا إلى محله فيتناوله كله) كمسحت الحائط بيدي (وإذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا إلى الآلة فلا يقتضي استيعاب الرأس وإنما يقتضي إلصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة فصار المراد أكثر اليد فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق) وحاصله أن التبعيض لازم عقلا لا من الباء، لكن اعتباره أكثر اليد في قدر المفروض ضعيف رواية ودراية وظاهر الرواية الربع باعتبار أن الفعل تعدى إلى الآلة العادية أي اليد فالمأمور استيعابها (١) ولا تستغرق غالبا سوى ربعه فتعين في ظاهر المذهب كما بينه المحقق في التحرير وفتح القدير وحديث أنس في أبي داود وسكت عليه حجة على مالك إذ قوله (٢) « أدخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه » ظاهر في الاقتصار كما في التحرير وليس حجة على الشافعي كما بينه في فتح القدير (وعلى للإلزام) مخالف لما في التحرير والتنقيح والبديع من أنها للاستعلاء حسا ومعنى قال في التحرير فهي في الإيجاب والدين حقيقة فإنه يعلو المكلف ويقال ركبه دين انتهى، وفي المغني أنها حرفية وإسمية فالحرفية لها تسعة معان: أحدها الاستعلاء إما على المجرور وهو الغالب نحو وعليها وعلى الفلك تحملون، أو على ما يقرب منه نحو - أو أجد على النار هدى - وقد يكون الاستعلاء معنويا نحو - ولهم علي ذنب - الثاني المصاحبة كمع نحو - وآتى المال على حبه - الثالث المجاوزة كعن كقوله « إذا رضيت علي بنو قشير » الرابع التعليل كاللام نحو - ولتكبروا الله على ما هداكم - الخامس الظرفية كفي نحو - ودخل المدينة على حين غفلة - السادس موافقة من نحو - إذا اكتالوا على الناس - : السابع موافقة الباء نحو - حقيق

---

(١) قوله استيعابها : أي الآلة اهـ.

(٢) قوله إذ قوله : أي أنس اهـ.

على أن لا أقول على الله إلا الحق - الثامن أن تكون زائدة . التاسع أن تكون للاستدراك نحو فلان لايدخل الجنة لسوء صنيعه على أنه لاييأس من رحمة الله . والاسمية أن تكون اسما بمعنى فوق كقوله غدت من عليه انتهى وظاهر كلامهم أنها للاستعلاء حقيقة ولبقية المعانى مجازا لما عرف من أن المجاز خير من الاشتراك وذكر الرضى أن الاستعلاء فى الدين مجازى لأن الحقوق كأنها راكبة لمن تلزمه وكذا قوله تعالى - كان على ربك حتما مقضيا - تعالى الله عن استعلاء شىء عليه ولكن إذا صار الشىء مشهورا فى الاستعمال فى شىء لم يراع أصل معناه انتهى. (فقوله له على ألف درهم يكون دينا إلا أن يصل به الوديعة) فيقول له على ألف درهم وديعة فلايكون للإلزام لقرينة المجاز وكذا لوقال أردت به الوديعة متصلا كما ذكره العينى فى شرح الكنز ، وحكم الإبراء كالإقرار فلو أبرأه من ماله عليه دخل كل دين من قرض وثمن مبيع وغصب ولا تدخل الأمانات كلها ولو أبرأه مما له عنده كان بالعكس كما فى البزازية (فإن دخلت فى المعاوضات المحضة) مالية أولا كالبيع والإجارة والنكاح نحو بعت هذا على ألف درهم واحمله على ألف درهم وزوجتك على ألف (كانت بمعنى الباء) إجماعا مجازا لأن اللزوم يناسب الإلصاق والمراد بالمحضة ماخلا عن معنى الإسقاط فلا تحمل على الشرط لأنها لا تقبل الخطر والشرط حتى لايصير قمارا (وكذا إذا استعمل فى الطلاق عندهما) فإنها تكون بمعنى الباء لكون الطلاق على مال معاوضة من جانبها ولذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج (وعند أبى حنيفة للشرط) بأن يكون مابعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى - يبايعنك على أن لا يشركن - أى بشرط عدم الإشراك وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لأنها فى أصل الوضع الإلزام والجزاء لازم للشرط ، فلذا رجحه الإمام عملا بالحقيقة والطلاق يقبل التعليق بالشرط فحمله على معناه الحقيقى. وفائدة الاختلاف فيما لو قالت طلقنى ثلاثا على ألف فطلقها واحدة لايجب ثلث الألف عنده لأنها للشرط عنده وأجزاء الشرط لاتنقسم على أجزاء المشروط ويجب الثلث عندهما لأنها بمعنى الباء عندهما فتكون الألف عوضا لا شرطا وأجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض . قال فى التلويح وتحقيق ذلك أن ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا بمقابلة جزء من ذلك ، ويمتنع تقدم أحدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم أجزاء الشرط على أجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلاتتحقق المعاقبة انتهى قيدنا بهذه الصورة لأنها لو قالت طلقنى ثلاثا بألف فطلقها واحدة وجب ثلث الألف اتفاقا لأن الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقنى وضرتى على ألف فطلقها واحدة يجب مايخصها من الألف لأنها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال إذ لو حمل على الشرط لكان البدل كله عليها ولافائدة لها إلى آخر ما فى التلويح وفى كافى الحاكم

الشهيد: لو خلع امرأتيه على ألف فإن الألف تقسم عليهما على قدر ما تزوجهما عليه من المهر انتهى فالمراد بما يخصها فى كلام التلويح ما كان بقدر مهرها ، وبه علم أن قوله إنها فى الطلاق على الاختلاف ليس على إطلاقه كما لا يخفى وكذا لو قال أنت طالق على ألف توقف على قبولها لا أدائها وكذا لو قال أنت طالق على أن تعطينى ألفا فالشرط قبولها لا إعطاؤها وكذا لو قال أنت طالق على دخولك الدار توقف على قبولها لا على دخولها كذا فى الخانية وفى شرح الكنز أنت طالق على أن تدخلى الدار توقف على الدخول فكان شرطا انتهى ، فعلى هذا يفرق بين ما إذا دخلت على بين المصدر وما كان بمعناه وقد فرقوا بينهما فى مسائل (ومن) بكسر الميم موضوعة (للتبعيض) ظاهر فى أنه المعنى الحقيقى لها فقط ، وفى المغنى أنها تأتى على خمسة عشر وجها : أحدها ابتداء الغاية وهو الغالب عليها حتى ادعى جماعة أن سائر معانيها راجعة إليه نحو - من المسجد الحرام - وفى الحديث « مطرنا من الجمعة إلى الجمعة » الثانى التبعيض وعلامته إمكان سد بعض مسدها . الثالث بيان الجنس نحو - من الأوثان - الرابع التعليل نحو - مما خطاياهم - الخامس البدل نحو - أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة - السادس مرادفة عن نحو - فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله - السابع مرادفة الباء نحو - ينظرون من طرف خفى - الثامنة مرادفة فى نحو - أرونى ماذا خلقوا من الأرض - التاسع مرادفة عند نحو - لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا - العاشر مرادفة رب إذا اتصلت بما نحو :

* وإنا لمما نضرب الكبش ضربة *

الحادى عشر مرادفة على نحو - ونصرناه من القوم - الثانى عشر الفصل نحو - والله يعلم المفسد من المصلح - الثالث عشر الغاية نحو ما رأيت من ذلك الموضع الرابع عشر التنصيص على العموم وهى الزائدة فى نحو ما جاءنى من رجل الخامس عشر توكيد العموم وهى الزائدة فى نحو ما جاءنى من أحد انتهى ، وفى التلويح والمحققون على أن أصلها ابتداء الغاية والبواقى راجعة إليها ، وذهب بعض الفقهاء إلى أن أصلها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لإطباق أئمة اللغة على أنها حقيقة فى ابتداء الغاية اه .

وتعقبه فى التحرير بقوله : وكثير من أئمة اللغة أنها لابتداء الغاية ورجع معانيها إليه فالمعنى فى نحو أكلت من الرغيف ابتداء أكلى ، وهو مع تعسفه لا يصح لأن ابتداء أكلى وأخذى لا يفهم من التركيب ولا مقصود الإفادة بل تعلقه ببعض مدخولها ، وكيف وابتداؤه مطلقا قد يكذب وتخصيصه بذلك الجزئى غير مفيد واستقراء مواقعها يفيد أن متعلقها إن تعلق بمسافة قطعا لها كسرت ومشيت أو لا كبعت وأجرت فلابتداء الغاية وهو (١)

---

(١) قوله وهو أى ذو الغاية اه .

ذلك الفعل أو متعلقه (١) المبين منتهاه وإن أفاد (٢) تناولا كأخذت وأكلت وأعطيت فلاتصاله (٣) إلى بعض مدخولها فعلمت تبادر كل من المعنيين (٤) فى محليهما أى مع خصوص ذلك الفعل فلم يبق إلا إظهار معنى مشترك يكون (٥) له أو المشترك اللفظى أما جعلها حقيقة فى أحدهما مجازا فى الآخر بعد استوائهما فى المدلولية والتبادر فى محليهما فتحكم وانتفى جعلها (٦) للابتداء ورد التبعيض إليه والظاهر أنه مشترك لفظى (٧) ويرد البيان (٨) إلى التبعيض بأنه (٩) أعم من كونه تبعيض مدخولها من حيث هو متعلق الفعل أو كون مدخولها بعضا بالنسبة إلى متعلق الفعل فالأوثان بعض الرجس انتهى : (فإذا قال من شئت من عبيدى عتقه فأعتقه له أن يعتقهم إلا واحدا عند أبى حنيفة) كما قدمناه فى بحث العام (وإلى لانتهاء الغاية) أى المسافة قال فى التلويح : والمراد بالغاية فى قولهم من لابتداء الغاية وإلى لانتهاء الغاية هو المسافة إطلاقا لاسم الجزء على الكل ، إذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء أو انتهاء ، وفى التحرير إلى للغاية أى دالة على أن ما بعدها منتهى حكم ما قبلها ، وقولهم لانتهاء الغاية تساهل أو بإرادة المبدإ ، إذ تطلق عليه بالاشتراك عرفا بين ما ذكرنا ونهاية الشىء من طرفيه ومنه لا تدخل الغايتان لأن الدلالة بها على انتهاء حكمه لانتهائه انتهى (١٠). وفى المغنى لها ثمانية معان انتهاء الغاية والمعية والتبيين ومرادفة اللام وفى الابتداء وموافقته عند والتوكيد (فإن كانت قائمة بنفسها) موجودة قبل التكلم غير مفتقرة إلى المغيا : أى متعلق الفعل لا الفعل كذا فى التحرير (كقوله من هذا الحائط إلى هذا الحائط لا تدخل الغايتان) أى الحائطان فى هذا المثال تحت حكم المغيا لأنها لما كانت قائمة بنفسها فلا يمكن أن يستتبعها المغيا (وإن لم تكن ، فإن كان أصل الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل كالمرافق)

---

(١) قوله أو متعلقه أى ذلك الفعل وهو المكان أو الزمان اه .

(٢) قوله وإن أفاد أى متعلقها .

(٣) أى المتعلق اه .

(٤) قوله المعنيين ابتداء الغاية والتبعيض .

(٥) قوله يكون له أى يكون لفظ من موضوعا له اه .

(٦) قوله جعلها أى حقيقتها اه .

(٧) قوله مشترك لفظى والمعين لكل الاستعمال فى المتعلق الخاص اه .

(٨) قوله ويرد البيان أى كونها للبيان .

(٩) قوله بأنه أى التبعيض .

(١٠) قوله انتهى أى تم كلام التحرير وأقره شارحه اه.

لأن ذكرها ليس لمدّ الحكم إليها لأن الحكم ممتد فإذا كانت لإسقاط ما وراءها بحيث هى داخلة تحت حكم الصدر (وإن لم يتناولها) أى أصل الكلام الغاية (أو كان فيه) أى فى تناوله (شك فذكرها لمد الحكم إليها) فتمتد إليه وتنتهى بالوصول إليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لأن الصيام فى قوله تعالى: ـ ثم أتموا الصيام إلى الليل ـ إن كان عاما فظاهر وإن كان خاصا فلا قائل بالفصل بين رمضان وغيره (فلا يدخل كالليل فى الصوم) مثال لما إذا لم يتناولها، ومثال ما فيه شك آجال الأيمان كما إذا حلف لا يكلمه إلى رجب فلا يدخل رجب تحت المنع وهو ظاهر الرواية لأن التأبيد للصدر لم يكن مصرحا به فلا يدخل بالشك ويدخل ما بعد إلى فى رواية الحسن نظرا إلى أن مطلقه يوجب الأبد فهى لإسقاط ما بعدها وحكم فى التحرير بغلط هذه الرواية لاتفاق الرواية على عدم الدخول فى أجل الدين والثمن والإجارة ولا فرق (١) وقيل بالفرق فى الأولين (٢) عدم الدخول للترفيه (٣)، ويصدق بالأقل زمانا فلا يتناولها (٤) فهى (٥) للمد والإجارة تمليك منفعة ويصدق (٦) كذلك (٧) وهو (٨) غير مراد فكان (٩) مجهولا فهى لمده إليها بيان القدر انتهى، وفيه نظر لثبوت الخلاف أيضا فى أجل الدين والإجارة كأجل اليمين كما فى جامع الفصولين وفيه لو باع بخيار إلى غد تدخل الغاية إذ القصد تناولها فأسقطت ما وراءها ومن أراد استكمال هذا المبحث من الفروع فعليه بجامع الفصولين والذى اختاره المحققون أن إلى إنما تفيد أن ما بعدها منتهى الحكم ودخوله وعدمه بالدليل واختاره فى الكشاف والتلويح وقال فى التحرير وإليه أذهب فيهما أى فى حتى وإلى ولا ينافى إلزام الدخول فى حتى وعدمه فى إلى لأنه إيجاب الحمل عند عدم القرينة للأكثرية بهما حملا على الأغلب لا مدلولا لهما

---

(١) قوله ولا فرق أى بين اليمين وبين هذه.

(٢) قوله فى الأولين أى الدين والثمن.

(٣) قوله للترفيه أى التخفيف والتوسعة، ويصدق أى الترفيه.

(٤) قوله فلا يتناولها أى الكلام الغاية.

(٥) قوله فهى أى الغاية فيهما للمد أى لمد الحكم إليها.

(٦) قوله ويصدق أى تمليكها.

(٧) قوله كذلك أى بالأقل زمانا.

(٨) قوله وهو أى تمليكها كذلك.

(٩) قوله فكان أى المراد منها مجهولا لجهالة مقدار المدة المرادة فهى أى الغاية فيها لمده أى الحكم إليها أى الغاية بيانا لقدر مجهول فلم تدخل الغاية اهـ.

والتفصيل بلادليل وليس يلزم الجزئية الدخول ولاعدمها عدمه إلا إن ثبت استقراؤه (١) كذلك فيحمل كما قلنا وكذا (٢) تفصيل فخر الإسلام انتهى وذكر الرضى أن الأكثر عدم دخول حدّى الابتداء والانتهاء فى المحدود والدخول بقرينة وهو المذهب انتهى وبحث القاضى إذا قرن الكلام بغاية أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد بل بجملته (٣) فالفعل مع الغاية كلام واحد الإيجاب إليها لا للإيجاب (٤) والإسقاط عما بعدها يوجب أن لا اعتبار (٥) لتفصيل فخر الإسلام بل الإدخال بالدليل من وجوب احتياط أو قرينة وهو فى الخيار كونه (٦) للتروى وقد ضرب الشرع له ثلاثة حيث ثبت كإمهال المرتد لأنها (٧) مظنة إتقانه (٨) تاما فالظاهر إدخال ما عين غاية دونها (٩) وعلى هذا انتفى بناء إيجاب المرافق (١٠) عليه (١١) وذكر لإدخالها وجوه ردها فى التحرير والأحسن (١٢) التمسك

---

(١) قوله استقراؤه أى هذا التفصيل .

(٢) قوله وكذا تفصيل الخ أى لا دليل عليه .

(٣) قوله بل بجملته أى بل يعتبر مع القيد جملة واحدة .

(٤) قوله لا الإيجاب والإسقاط لأنهما ضدان فلا يثبتان إلا بنصين والكلام مع الغاية نص واحد .

(٥) قوله يوجب أن لا اعتبار الخ يعنى أن بحث القاضى المذكور وماقبله يؤيد مارده من التفصيل بين كون محل الغاية متناول الصدر فيدخل أولا فلا حيث قال والتفصيل بلادليل.

(٦) قوله كونه أى الخيار . (٧) قوله لأنها أى الثلاثة .

(٨) قوله إتقانه أى التروى إتقانا تاما .

(٩) قوله دونها أى ثلاثة أيام . (١٠) قوله إيجاب المرافق أى غسلها .

(١١) قوله عليه أى على كونه متناولا للصدر .

(١٢) قوله والأحسن الخ قال فى التحرير والأقرب من هذا كله أنّ لزوم غسلهما للاحتياط لثبوت الدخول وعدم الدخول كثيرا ولم يرو عنه صلى الله عليه وسلم قط تركه أى غسل المرافق فقامت قرينة إرادته : أى الدخول من النص ظنا فأوجب هذا التوجيه الاحتياط بالغسل إلا أن مقتضى هذا التوجيه وجوب إدخالهما أى المرفقين فى غسل اليدين على أصل الحنفية لأنه ثبت بدليل ظنى لا افتراض دخولهما ولكن ظاهر كلامهم الافتراض وإن أطلق بعضهم الوجوب عليه والحق أن إطلاق الوجوب عليه يجب أن يكون بالمعنى الحقيقى الاصطلاحى له ويجب أن يكون هو المراد من إطلاق الفرض عليه لا بالقلب ومن ثمت لم يكفروا هم ولا غيرهم المخالف فى ذلك اهـ مع شرحه .

بالإجماع على إدخالها كما نقله شيخ الإسلام ابن حجر فى فتح البارى عن حكاية الشافعى له قال زفر محجوج بالإجماع قبله وصحح فى المغنى عدم دخول ما بعدها مطلقا إلا بقرينة لأن الأكثر مع القرنية عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند التردد انتهى (وفى للظرف) بأن يشتمل المجرور على ماقبلها اشتمالا مكانيا أو زمانيا إما تحقيقا نحو زيد فى الدار أو تقديرا نحو نظرت فى الكتاب وتفكر فى العلم وأنا فى حاجتك لكون الكتاب والعلم والحاجة شاغلة للنظر والتفكر والمتكلم مشتملة عليها اشتمال الظرف على المظروف فكأنها محيطة بها من جوانبها كذا ذكره الرضى وفى المغنى ذكر لها معانى عشرة ردها المحقق الرضى فى الظرفية (لكن اختلفوا فى حذفه وإثباته فى ظرف الزمان) يعنى اختلفوا فى أن الحذف والإثبات سواء أو لا (فقالا هما سواء) أى الحذف والإثبات فإذا قال أنت طالق غدا أو فى غد ونوى آخر النهار لا يصدق قضاء ويصدق ديانة (وفرق أبو حنيفة بينهما فيما إذا نوى آخر النهار) فقال يصدق قضاء وديانة مع إثباتها وديانة فقط مع حذفها لأن متعلقها يعم مدخولها إذا كانت مقدرة لا ملفوظة لغة للفرق بين صمت سنة وفى سنة لغة وإنما يتعين أول أجزائه مع عدم النية لعدم المزاحم واليوم والشهر ووقت العصر كالغد فيهما ومن فروعها ما فى البديع إن صمت الدهر أو فى الدهر فالأول على الأبد والثانى على ساعة ومن فروعها أيضا ما فى البزازية ويدخل فى قوله لا أكلمه كل يوم الليلة حتى لو كلمه فى الليل فهو كالكلام فى النهار كما فى قوله أيام هذه الجمعة وفى قوله فى كل يوم لا تدخل الليلة حتى لو كلمه فى الليل لا يحنث لا يكلمه اليوم وغدا وبعد غد فهذا على كلام واحد ليلا كان أو نهارا ولو قال فى اليوم وفى غد وفى بعد غد لا يحنث حتى يكلم فى كل يوم سماه ولو كلمه ليلا لا يحنث فى يمينه كقوله لامرأته أنت على كظهر أمى كل يوم لم يقربها ليلا ونهارا حتى يكفر ولو زاد فى له أن يقربها ليلا وظهاره على الأيام يبطل كل يوم بمجىء الليل ويعود بمجىء الغد ولو كفر عن الظهار فى يوم بطل ظهار ذلك اليوم وعاد من الغد انتهى ومما خرج عن هذا الأصل ما روى ابراهيم عن محمد أنه إذا قال أمرك بيدك رمضان أو فى رمضان فهما سواء وكذا غدا أو فى غد ويكون الأمر بيدها فى رمضان أو فى الغد كله كذا فى التلويح يعنى فلم يتعين الجزء الأول هنا (وإذا أضيف) الطلاق (إلى مكان) بأن قال أنت طالق فى مكة (يقع فى الحال) لعدم صلاحيته للإضافة لأن الطلاق لا يختص بمكان (إلا أن يضمر الفعل فيصير بمعنى الشرط) فالتقدير أنت طالق فى دخولك مكة فيكون من حذف المضاف وهذا أحد الوجوه . الثانى أن يكون من إطلاق المحل وإرادة الحال : الثالث أن تكون للمقارنة فتكون كالتعليق توقفا لا ترتبا فعنه لا تطلق أجنبية قال لها أنت طالق فى نكاحك وتعلق أنت طالق فى مشيئة الله تعالى فلم يقع لأنه غيب لا اختصاصها وتنجز فى علم الله تعالى فلا خطر بل تعليق بكائن وتمامه

فى التحرير ، ومن فروع الظرفية غصبته ثوبا فى منديل لزماه ولبطلانها لزم عشرة فى له على عشرة فى عشرة إلا إن قصد به المعية أو العطف فعشرون لمناسبة الظرفية كليهما ومثله طالق واحدة فى واحدة تقع واحدة وإن نوى الضرب والحساب (ومع للمقارنة) أى لزمان مقارن لما أضيفت إليه قال فى المغنى مع اسم بدليل التنوين فى قولك معا ودخول الجارّ فى حكاية سيبويه ذهبت من معه وتسكين العين لغة لاضرورة واسميتها حينئذ باقية وقول النحاس إنها حينئذ حرف بالإجماع مردود وتستعمل مضافة فتكون ظرفا ولها حينئذ معان ثلاثة أحدها موضع الاجتماع . الثانى زمانه . الثالث بمعنى عند ومفردة فتنوّن وتكون حالا وقد جاءت ظرفا مخبرا به إلى آخره ، ومن فروعها إذا قال لغير المدخولة أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة وقعت ثنتان .

أقول ومن فروع استعمالها بمعنى عند ما فى البزازية معزيا إلى المحيط ليس لى مع فلان شىء فهو على الأمانات لا على الدين انتهى ، ومن فروعها ما فى البزازية أنت طالق مع كل تطليقة وقع الثلاث الساعة (وقبل للتقديم) أى لزمان متقدم على ما أضيفت إليه فلو قال لها وقت الضحوة أنت طالق قبل غروب الشمس طلقت فى الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده بخلاف ما لو قال قبيل غروب الشمس فإنها لا تطلق إلا قريب الغروب ذكره الهندى (وبعد للتأخير) أى لزمان متأخر عما أضيفت إليه (وحكمها فى الطلاق ضدّ حكم قبل فإذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده) لأنهما خبران عنه (وإن لم يقيد كان صفة لما قبله) فلو قال لغير المدخولة أنت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة لأنهما خبران وثنتان لو قال قبلها لأن الموقع ماضيا يقع حالا فيفترقان كمع وبعد على العكس وفى المدخولة تقع ثنتان فى الكل وكذا الإقرار كذا فى التحرير فيلزمه درهمان فى مثل علىّ درهم قبل درهم أو بعد درهم أو قبله درهم أو بعده درهم إذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا كذا فى التلويح وبه اندفع ما فى بعض الشروح أنه يلزمه درهمان إلا فى قوله درهم قبل درهم فدرهم واحد وعلل له الهندى بأنه صفة للأول فكأنه قال درهم قبل درهم يجب علىّ فى المستقبل انتهى .

واعلم أن المراد بالصفة هنا الصفة المعنوية لا النعت النحوى وإلا فالجملة الظرفية أعنى قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة كذا فى التلويح (وعند للحضرة) قال فى المغنى عند اسم للحضور الحسى والمعنوى وللقرب كذلك وكسر فائها أكثر من ضمها وفتحها ولا تقع إلا ظرفا أو مجرورة بمن ، وقول العامة ذهبت إلى عنده لحن وقولنا عند اسم للحضور موافق لعبارة ابن مالك والصواب اسم لمكان الحضور فإنها ظرف لا مصدر وتأتى أيضا لزمانه نحو «الصبر عند الصدمة الأولى» ولدى كعند إلا أن عند أمكن منها وتمامه فيه (فإذا قال عندى

ألف درهم كان وديعة لأن الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم) كما يقال وضعت الشيء عندك فإنه يفهم منه الاستحفاظ ولايدل على اللزوم فى الذمة حتى يكون دينا لكن لاينافيه حتى لو قال عندى ألف دينا ثبت هكذا فى التوضيح والتلويح من أنها لا تدل على اللزوم كالمصنف وما فى التحرير يخالفه فإنه قال عند للحضرة وهو أعم من الدين والوديعة وإنما تثبت بإطلاقها كعندى ألف لأصلية البراءة فتوقف الدين على ذكره معها انتهى وهو الأوجه ولو قالوا كان أمانة كان أولى لأنه لادليل على تعيين الوديعة فإنها أمانة خاصة وليس حكم الأمانات سواء لأنه لوحلف فى الوديعة ثم عاد إلى الوفاق لايبرأ وفى غيرها يبرأ ومن فروعها مافى البزازية لوقال برئت إليك ممالك عندى فقال نعم دخل فيه المضاربة والوديعة والعارية وكل شيء أصله أمانة لا الدين انتهى (وغير تستعمل صفة للنكرة وتستعمل استثناء) لما فى المغنى أنها اسم ملازم للإضافة فى المعنى ويجوز أن يقطع عنها لفظا إن فهم معناه وتقدمت عليها كلمة ليس وقولهم لاغير لحن ولا تتعرف غير بالإضافة لشدة إبهامها وتستعمل غير المضافة لفظا على وجهين: أحدهما وهو الأصل أن تكون صفة للنكرة نحو - نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل - أو لمعرفة قريبة منها نحو « صراط الذين » الآية لأن المعرف الجنسى قريب من النكرة والثانى أن تكون استثناء فتعرب بإعراب الاسم التالى إلا فى ذلك الكلام تقول جاء القوم غير زيد بالنصب إلى آخره (كقوله له علىّ درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام) لأن المعنى علىّ درهم مغاير للدانق (ولوقال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم إلا دانقا) والحاصل أنها إن وقعت صفة فإنها لا تفيد حال ما أضيفت إليه وإن وقعت استثناء أفادته ويلزمها إعراب المستثنى وقديكون الاستثناء من الجنس لأنه لو كان خلافه نحو له علىّ دينار غير عشرة دراهم بالنصب ففيه خلاف فعندهما هو كذلك وعند محمد يلزمه تمام الدينار للانقطاع أشرطه فى الاتصال الصورة والمعنى واقتصر الشيخان على المعنى لأنه يجمعهما الثمنية فالمعنى ماقيمته كذا والدانق بفتح النون والكسر قيراطان والجمع دوانق ودوانيق كذا فى التقرير وفى التتارخانية لو قال له علىّ غير ألف درهم فعليه ألفان وإن قال له علىّ غير ألفين فعليه أربعة آلاف انتهى. وبه علم أن كونها للاستثناء عندنصبها إنما هو فيما إذا كان الكلام تاما أما إذا لم يذكر المستثنى منه تعين أن تكون صفة (وسوى كغير) فتستعمل صفة للنكرة كما فى قوله تعالى « مكانا سوى » واستثناء لكن تنصب على الظرفية بخلاف غير فإنها لا تقع ظرفا وذكر الرضى أن سوى فى الأصل مكان مستو ثم صار بمعنى مكان ثم بمعنى بدل ثم بمعنى الاستثناء ، ولا يخفى أن الفرق السابق لغير بين كونها صفة أو استثناء إنما ظهر بالإعراب وسوى لايظهر فيها الإعراب فكيف يعلم أنها صفة فيلزمه درهم تام أو استثناء فينقص منه ، ولم يتعرض له فى التوضيح والتلويح والتقرير والتحرير

وإنما ذكره العلامة يحيى السيرامى وظاهره أنه بطريق التخريج لا النقل فقال: فعلى هذا لو قال لفلان درهم سوى دانق لم يعلم أنه صفة أو استثناء لعدم ظهور الإعراب الفارق فرجع إلى المقر فيما نوى وإن لم تكن له نية يلزمه الأقل انتهى، والقواعد لا تأباه لأن الأصل البراءة؛ وأقول وهكذا يقال فى غير لو سكنها لعدم ظهور الفارق فينبغى أن ينوّى وإلا فالأقل؛ وأقول إنهم اعتبروا الإعراب هنا وصرحوا فى الطلاق بعدم اعتباره فى قوله أنت واحدة فقالوا إنه كناية فى جميع الوجوه معللين بأن العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب فلم يعتبر فيحتاجون إلى الفرق (ومنها) أى حروف المعانى (حروف الشرط) أى أدواته حروفا كانت أو أسماء تجوّزا وتغليبا والإضافة لدلالتها عليه، وللشرط إطلاقان الأول تعليق مضمون جملة على أخرى تليها وحاصله ربط خاص. الثانى مضمون الجملة الأولى ومنه قولهم الشرط معدوم على خطر الوجود كذا فى التحرير (وإن أصل فيها) أى فى حروف الشرط لتجردها للشرط وأما غيرها فمع خصوصية زمان ونحوه، وفى المغنى إن المكسورة الخفيفة ترد على أربعة أوجه شرطية ونافية ومخففة من الثقيلة وزائدة (وإنما تدخل) إن (على أمر معدوم على خطر) أى خطر الوجود أى متردد بين أن يكون وأن لا يكون فخرج المستحيل المقطوع بانتفائه والكائن المقطوع بوجوده لكن أراد تأكيد إخراج الكائن فقال (ليس بكائن لا محالة) وليس الشرط مخصوصا بإن بل بجميع الأسماء الجازمة كذلك. قال فى التحرير واشترط الخطر فى مدخولها ومدخول الأسماء الجازمة كمتى حتى امتنع إن متى طلعت الشمس أفعل إلا لنكتة لغة لا لأنه شرط الشرط. وحاصله أنها إنما وضعت لإفادة التعليق كذلك، بخلاف كلمة إذا فإنها على ضد إن لا يكون مدخولها إلا محققا أو منتظرا لا محالة فصح إذا جاء غد أكرمك لوضعها كذلك إلا لنكتة كإذا جاء زيد تفاؤلا وإذا تصبك خصاصة تنزيلا محققا لعادة الوجودى وتوطينا لدفع الجزع عنه (فإذا قال إن لم أطلقك فأنت طالق لم تطلق حتى يموت أحدهما) أى أحد الزوجين الرجل أو المرأة ففى موته اتفاق وفى موتها خلاف والصحيح الوقوع والمراد الوقوع فى آخر حياة أحدهما لأنهما ما داما حيين يمكنه أن يطلقها فلا يقع المعلق عليه لأن الشرط عدمه مطلقا لا العدم المقيد بزمان عدمه إذ لو كان كذلك لوقع بالسكوت كما فى متى ثم إن لم يدخل بها فلا ميراث وإن دخل فلها الميراث بحكم الفرار وأما إذا ماتت فلا ميراث له مطلقا وإنها ماتت قبل موته؛

ثم اعلم أن محل التوقف إلى موت أحدهما ما إذا لم تقم قرينة الفور أمامعها فلا توقف ولذا قالوا لو قالت له طلقنى فقال لم أطلقك كان للفور كما فى القنية وتمامه فى فتح القدير ولا خصوصية للطلاق بل كل فعل وقع بعد إن فهو كالطلاق (وإذا عند نحاة الكوفة تصلح

للوقت) بمعنى وقت حصول مضمون ما أضيف إليه فلا يجزم به الفعل (والشرط على السواء فيجازى بها مرة) كقوله: وإذا تصبك خصاصة فتحمل. فأدخل الفاء فى جوابها فكانت للشرط جازمة للفعلين (ولا يجازى بها أخرى) كقوله:

وإذا تكون كريهة أدعى لها ... وإذا يحاس الحيس يدعى جندب

نظرا إلى أنها للوقت (وإذا جوزى بها سقط عنها الوقت كأنها حرف شرط) كان دفعا للاشتراك (وهو على قول أبى حنيفة) وظاهره أنه إذا استعملت للشرط لا تكون حرفا بل هى باقية على اسميتها، وفى كلام فخر الإسلام أنها حرف بمعنى إن بدليل استعماله فيما ليس بقطعىّ وجوابه ظاهر عند علماء البيان فإن إذا كثيرا ما تستعمل فى المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة كذا فى التلويح، وهو مردود لأن عبارة فخر الإسلام كالمصنف من قوله كأنها حرف والظاهر أنها حرف لأنها مستعملة لمجرد الشرط الذى هو ربط خاص وهو من معانى الحروف وقد تكون الكلمة حرفا واسما وإليه أشار فى التحرير قال فى المغنى إن إذا إذا لم تكن للمفاجأة فالغالب أن تكون ظرفا للمستقبل مضمنة معنى الشرط وتختص بالدخول على الجملة الفعلية ولا تعمل الجزم إلا فى الضرورة كقوله وإذا تصبك خصاصة والجمهور على أنها لا تخرج عن الظرفية الخ (وعند نحاة البصرة هى للوقت) حقيقة فتضاف إلى جملة فعلية فى معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق، كقوله تعالى «والليل إذا يغشى» أى وقت غشيانه على أنه بدل من الليل (وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت) مثل إذا خرجت خرجت أى أخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط إلا أنهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا جوابه المضارع لفوات معنى الإبهام اللازم للشرط فجزم الفعل بها لا يجوز إلا فى ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتى إن، وأما استعمالها فى الشرط من غير جزم فشائع مستفيض (مثل متى فإنها لا يسقط عنها ذلك) أى معنى للوقت بحال بمعنى أنها لا تستعمل فى الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة إن، وأما استعمالها للشرط فلا نزاع فيه ويجزم بها المضارع مثل متى تخرج أخرج، قال فى التلويح والعجب أنهم جعلوا إذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه فى بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه انتهى. (وهو) أى قول البصريين (قولهما) فى إذا ولم يلزم على قولهما الجمع بين الحقيقة وهو الوقت والمجاز وهو الشرط لأنها لم تستعمل إلا فى معنى الظرف، لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار إفادة معنى الكلام تقييد حصول مضمون جملة هى بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط

(فإذا قال لامرأته إذا لم أطلقك فأنت طالق لايقع عنده مالم يمت أحدهما) كان (وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم أطلقك) فإنه يقع الطلاق فى حين سكت اتفاقا فالحاصل أن إذا كإن عنده وكمتى عندهما والخلاف عندعدم النية أما إذا نوى الوقت يقع للحال ولو نوى الشرط يقع آخر العمر لأن اللفظ يحتملهما كذا فى الهداية وينبغى أنه لايصدق قضاء عندهما إذا نوى آخر العمر لما فيه من التخفيف على نفسه وقيد بالخلاف بإذا لم أطلقك لأنه قال أنت طالق إذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى اتفاقا فاحتيج الإمام إلى الفرق . وحاصله أن الأصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفى التعليق بالمشيئة الأصل الاستمرار فلاينقطع بالشك وتمامه فى التلويح (وروى عنهما إذا قال أنت طالق لودخلت الدار أنه بمنزلة إن دخلت الدار) فتكون لوعاملا فى المستقبل على خلاف ماوضع له لأنه وضع للشرط فى الماضى فيكون بمعنى إن مجازا لاستوائهما فى معنى الشرط صونا عن اللغو عندالإمكان وقدأشار المصنف إلى أنه لانص فيه عن أبى حنيفة كماصرح به فى التقرير وفى التحرير أن لو للتعليق فى الماضى مع انتفاء الشرط فيه فيمتنع الجواب المساوى فدلالته عليه التزامية ولادلالة فى الأعم الثابت معه وضده كلو لم يخف لم يعص انتهى. بيانه أنها تدل على امتناع الشرط خاصة ولادلالة لها على امتناع الجواب ولاعلى ثبوته ولكنه إن كان مساويا للشرط فى العموم كما فى قولك لوكانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لزم انتفاؤه وإن كان أعم كما فى قولك : لوكانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا فلايلزم انتفاؤه كذا فى المغنى .

اعلم أن المشهور أن لو لامتناع الشىء لامتناع غيره وقد وقع فى بعض العبارات لامتناع الثانى لامتناع الأول، وفى بعضها لأنه لامتناع الأول لامتناع الثانى كما قال ابن الحاجب فى قوله تعالى - لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا - أنه انتفى التعدد لانتفاء الفساد، والتحقيق فيه أنه يستعمل فى كلا المعنيين لكن باعتبارين باعتبار الوجود والتعليل وباعتبار العلم والاستدلال فنقول لما كان المجىء علة للإكرام بحسب الوجود فانتفى الإكرام لانتفاء المجىء انتفاء للمعلول لانتفاء علته وأيضا لما علم انتفاء الإكرام فقديستدل منه على انتفاء المجىء استدلالا من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فمن قال بالأول نظر إلى اعتبار الأول ومن قال بالثانى نظر إلى اعتبار الثانى كذا فى شرح الفوائد الغياثية ثم قال فلو لم يخف الله تعالى لم يعصه إن له منطوقا ومفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فمنطوقه ترتب عدم العصيان على عدم الخوف، ومفهوم الموافقة إذا خاف لم يعصه أيضا بالأولى ومفهوم المخالفة إذا خاف عصى لكنه غير معتبر لأن شرط اعتبار عدم مفهوم الموافقة انتهى وتمامه فى المغنى، ولم يذكر المصنف لولا وهى لامتناع الثانى لوجود الأول ليس غير فلا تطلق فى أنت طالق لولا حسنك أو أبوك وإن

زال حسنها ومات أبوها كذا في التحرير (وكيف سؤال عن الحال) وهو المعبر عنه بالاستفهام إما حقيقيا نحو كيف زيد أو غيره نحو كيف تكفرون بالله فإنه أخرج مخرج التعجب وتقع خبرا قبل ما لا يستغنى نحو كيف أنت وحالا قبل ما يستغنى نحو كيف جاء زيد، أى على أى حالة جاء زيد وتستعمل شرطا فتقتضى فعلين متفقى اللفظ والمعنى غير مجزومين نحو كيف تصنع أصنع ولا يجوز كيف تجلس أذهب وتمامه فى المغنى وليس مقصود المصنف أنها من أدوات الشرط وإنما مقصوده أنها من الكلمات التى يبحث عنها هنا: ثم اعلم أنها لم تبق فى مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقتها وإلا لما كان الوصف مفوضا إلى مشيئتها بمنزلة ما إذا قال أنت طالق أرجعيا تريدين أم بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى أنت طالق بأية كيفية شئت وذكر بعضهم أنه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت أسماء للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر إلى كيف يصنع أى إلى حال صنعته وعلى هذا تكون كيف منصوبا بنزع الخافض كذا فى التلويح وفى التحرير وعلى الحالية التفريع (فإن استقام) السؤال عن الحال أى حمل عليه (١) (وإلا بطل) لفظ كيف يعنى ولم يصح أن تكون للحال وأما إذا صحت أن تكون للحال لم تبطل كما قدمناه وفى عبارته تسامح فإنه كما قررنا لم يستقم السؤال عن الحال فى أنت طالق كيف شئت، فمقتضاه أن تبطل كيف فيه كما بطلت فى أنت حر كيف شئت فالعبارة الصحيحة فإن لم يستقم حمل على الحال وإلا بطل (وللملك) أى لبطلانه (قال أبو حنيفة فى قوله أنت حر كيف شئت أنه إيقاع) فلا مشيئة له لتعذرها لأنه بعد وقوعه لا كيفية له وهو مراد من قال إن العتق لا كيفية له وأما قبل وقوعه فله كيفيات من كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتى من الزمان وبه اندفع اعتراض التلويح وفتح القدير على قولهم إن العتق لا كيفية له وأما الطلاق فله كيفية بعد وقوعه أيضا من جعلها بائنة أو ثلاثا فى العدة وأشار بتخصيص الإمام إلى أن عندهما لا يعتق ما لم يشأ فى المجلس كما فى المبسوط لكن ذكر فى الكشف أنه إذا شاء عتقا على مال أو إلى أجل أو شرط أو شاء التدبير ينبغى أن يثبت ماشاء بشرط إرادة المولى ذلك على قولهما وما رأيته فى كتاب انتهى. (وفى الطلاق) وهو قوله أنت طالق كيف شئت (تقع الواحدة) قبل المشيئة لأن كلمة كيف إنما تدل على تفويض الأحوال والصفات دون الأصل أشار به إلى بطلان المشيئة لو كانت غير ممسوسة لأنها بانت لا إلى عدة، وأما فيها فالمحل باق بعد الطلاق فيصح التفويض (ويبقى الفضل فى الوصف) أى الزائد على أصل الطلاق من كونه بائنا (والقدر) بالرفع أى الثلاث، وإنما قيدنا به لأنها لا تملك أن تطلق

---

(١) قوله أى حمل عليه هذا تقدير لجواب الشرط أعنى قوله فإن استقام اهـ.

ثنتين ولو نواها لأن المفوض لا يملك بهذه الصيغة وإن نواهما وإنما ملكت الثلاث مع أنه لا يملك إيقاعها بأنت طالق ولو نوى بسبب التفويض وهو فرد اعتباري فصحت إرادته والمثنى بمعزل كما علم (مفوّضا إليها) أي في المجلس لا مطلقا (بشرط نية الزوج) فإن خالف إيقاعها ما نواه لغا إيقاعها وما نواه وبقي أصل الطلاق، فلا بد من اعتبارهما وفائدة التفويض إليها استقلالها عند عدم نيته لا مطلقا فإن المفوّض إليها الوصف وهو متنوع بين البينونة والعدد فيحتاج إلى النية لتعيين أحدهما وبه اندفع ما رجحه في النهاية من رواية الطحاوي أنه لا يحتاج إلى النية كما في التقرير قيدنا بأنت طالق لأنه لو قال طلقي نفسك كيف شئت فإنه يتعلق الأصل والوصف اتفاقا لأن تفويض الأصل إليها ليس من كلمة كيف وإنما هو من لفظ طلقي، وكيف تفيد تفويض الأوصاف كذا في التلويح (وقالا ما لا يقبل الإشارة) أي مما لا يكون من قبيل المحسوسات كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها (فحاله ووصفه بمنزلة أصله) أي حاله وأصله سواء والحال والوصف مترادفان لأن وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه فافتقرت معرفة ثبوته إلى معرفة أثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف أيضا مفتقر إلى الأصل فاستويا (فيتعلق الأصل بتعليقه) أي الوصف فلا يقع شيء ما لم تشأ فإذا شاءت في المجلس فالتفريع كما قال أبو حنيفة كذا في التقرير.

ثم اعلم أن في عبارته تسامحا لأن الوصف مفوّض إليها اتفاقا وإنما الخلاف في تفويض الأصل وإذا كان الوصف مثل الأصل والأصل غير مفوّض عند الإمام كان الوصف كذلك فالأولى أن يحمل على القلب بقوله فيتعلق الأصل بتعليقه كذا في التقرير فالأصل أصله بمنزلة وصفه وقد يقال إنهما جعلا تفويض الأصل أصلا بسبب تفويض الوصف على طريقة قوله تعالى - إنما البيع مثل الربا -. وأجاب في التقرير عن قاعدتهما بعدم صحتها بأنها تستلزم انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم باطل وبيان الملازمة أن الفاسد مشروع بأصله دون وصفه والبيع مما لا يقبل الإشارة انتهى. فقد خالفا أصلهما في البيع الفاسد وخالفه أبو يوسف في الصلاة فقال إذا بطل وصفها لا يبطل أصلها وفاقا للإمام، وجرى محمد على أصله فيها فأبطل الأصل وخالفا أصلهما في الصوم فإنهما وافقا الإمام في أنه إذا بطل وصفه لا يبطل أصله، وبه علم أيضا أن أصلهما هنا ليس بصحيح (وكم اسم للعدد الواقع) أي بالنظر إلى الطلاق وأما مطلقا فلا دلالة لها على وجود شيء من المعدودات كذا في التقرير وذكر في المغني أنها خبرية بمعنى كثير، واستفهامية بمعنى أي عدد ويشتركان في خمسة: الاسمية والإبهام والافتقار إلى التمييز والبناء ولزوم التصدير، ويفترقان في خمسة: الكلام مع الخبرية محتمل

للتصديق والتكذيب والمتكلم به لا يستدعى من مخاطبه جوابا والمبدل منها لا يقترن بالهمزة وتمييزها لا يختص بالمفرد وتمييزها واجب الخفض بخلاف الاستفهامية وتمامه فيه فعلى هذا كم فى قوله أنت طالق كم شئت استفهامية بمعنى أى عدد شئت فقولهم للعدد الواقع تسامح. وقول بعض الشارحين للمنار إن كلا منهما بمعنى الكثير ليس بصحيح (فإذا قال أنت طالق كم شئت لم تطلق حتى تشاء) لأنه بمعنى الشرط ولابد من المجلس لأنه تمليك فيقتصر عليه وإن ردته بطل لأنه خطاب واحد فيقتضى جوابا فى الحال ولها أن تطلق نفسها ماشاءت لأنه فوض إليها أى عدد شاءت كذا فى الهداية وظاهره أنه لا يتوقف على نية الزوج بخلافه فى كيف لأن المفوض إليها الحال وهو مشترك كما قدمناه لكن ذكر فى الكشف أنه رأى بخط شيخه معلما بعلامة البزدوى أن مطابقة إرادة الزوج شرط لأنه لما كان للعدد المبهم احتيج إلى النية وأقره فى التقرير والظاهر خلافه لأنه لا اشتراك لأن المفوض إليها القدر فقط وله أفراد فلا إبهام (وحيث وأين اسمان للمكان المبهم) أما حيث فيجوز فى الثاء الضم تشبيها لها بالغايات لأن الإضافة إلى الجملة كلا إضافة والكسر على أصل التقاء الساكنين والفتح للتخفيف . ومن العرب من يعربها وهى للمكان اتفاقا . قال الأخفش وقد تكون للزمان والغالب كونها فى محل نصب على الظرفية أو خفض بمن ، وتلزم حيث الإضافة إلى الجملة اسمية أو فعلية وإضافتها إلى الفعلية أكثر وندر إضافتها إلى المفرد وتمامه فى المغنى ، وأما أين فكذلك للمكان (فإذا قال أنت طالق حيث شئت وأين شئت أنه لا يقع مالم تشأ) لأن الطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشيئة ، فلذا قال (وتتوقف مشيئتها على المجلس) فإذا قامت خرج من يدها وأورد عليه أنه إذا لغا ذكره بقى أنت طالق شئت فينبغى أن يقع فى الحال كما فى قوله أنت طالق دخلت الدار . وأجيب بأنه لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازا لحرف الشرط لمشاركتهما فى الإبهام فصار بمنزلة إن لأنها الأصل ولم يجعل بمنزلة إذا ومتى ، ولذا قال (بخلاف إذا ومتى) لأنه لا يبطل بالقيام عن المجلس فيهما ، وأورد أن الشرط الذى فيه جهة الحقيقة أولى ، فجعل حيث مجازا عن إذا أولى ، لاشتراكهما فى معنى الظرفية ، وأجيب بأنه ليس فيهما ظرفية المكان ، ورد بأن مطلق الظرفية أقرب إلى الحقيقة من عدمها ، وأجيب بأن مطلق الظرفية لا وجود له فى الخارج كذا فى التقرير ورده السيرامى بأنه لا يلزم من عدم تحقق المطلق فى الخارج إلا فى ضمن المقيد عدم إرادته إلا فى ضمنه انتهى . وأجاب فى فتح القدير عن أصل الإيراد بأن معنى الظرفية مطلقا ليس معناهما أصلا بل اسم الظرف اصطلاح مبنى على التشبيه الزمان والمكان كالأوعية للأمتعة وهى الظروف لغة (الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط) أى يتناوله على وجه الحقيقة لأنه صح للمذكر والمؤنث كالمذكر

فقط، والأصل الحقيقة . وقال الأكثر إنه مجاز لأنه خير من الاشتراك ورد بأنه خير من المشترك اللفظى وإنما هو مشترك معنوى أى الأحد الدائر فى عقلاء المذكرين منفردين أو مع الإناث فإن استبدل بعدم دخولهم فى الجمعة والجهاد وغيرهما فقد يقال إنه لدليل خارجى، واستدل الأكثر بقوله تعالى ـ إن المسلمين والمسلمات ـ وفائدة الابتداء أولى من النصوصية بعد المتناول ظاهرا وسببه وهو قول أم سلمة يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال فأنزلت، فى مسند أحمد من طريق أم سلمة ومن طريق أم عمارة وحسنه الترمذى فقرر النبى صلى الله عليه وسلم نفيهن وهن أيضا من أهل اللسان . وأجيب بأن معنى قولهن ما نرى الله ذكرهن أى باستقلال ولا يخفى عدم تحقق الخلاف فى نحو زيدون إلا بفرض امرأة مسماة بزيد وتمامه فى التحرير فى بحث العموم (ولا يتناول الإناث المفردات) أى لا يكون لهن خاصة (وإن ذكر الجمع بعلامة التأنيث يتناول الإناث خاصة حتى قال محمد فى السير الكبير إذا قال) المستأمن (أمنونى على بنى وله بنون وبنات إن الأمان يتناول الفريقين ولو قال أمنونى على بناتى لا يتناول الذكور من أولاده ولو قال على بنى وليس له سوى البنات لا يثبت الأمان لهن) ظاهره أن المشايخ أخذوا من هذه الفروع القاعدة الأصلية قال فى التحرير والأظهر خصوصه بالذكور لتبادر خصوصهم عند الإطلاق وأما دخول البنات فللاحتياط فى الأمان حيث كان مما تصح إرادته انتهى، ويدل على خصوصه بالذكور وجود الاختلاف فى الوقف . قال فى فتح القدير : فتدخل البنات فى قوله بنى واختاره هلال، وعن أبى حنيفة اختصاص الذكور به قال بعض المشايخ فى المسألة روايتان انتهى، والوجه الدخول لما عرف فى أصول الفقه وعليه بنوا قول المستأمن أمنونى على بنى تدخل البنات . قال فى الخلاصة : وهذا إنما يستقيم فى بنى أب يحصون أما فيما لا يحصون فيصح أن يقال هذه المرأة من بنى فلان انتهى . يعنى فتدخل المرأة بلا تردد ولو لم يكن له إلا البنات صرفت الغلة للفقراء وعلى بناتى لا تدخل الذكور انتهى ما فى الفتح : وأقول الأظهر عدم دخول البنات فى الوقف وإنما دخلن فى الأمان للاحتياط عملا بما رجحه فى التحرير وأما ما رجحه فى الفتح فبناه على ما ضعفه فى الأصول :

﴿ وأما الصريح ﴾ فى اللغة فهو الظهور من صرح كخلص وزنا، ومعنى فعيل بمعنى فاعل أو من صرحه إذا أظهره، ومنه سمى القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الأبنية وفى الاصطلاح (فما) أى لفظ (ظهر المراد به ظهورا بينا) فخرج الظاهر لأنه ليس بين وأما النص والمفسر والمحكم فخارجة بمورد القسمة فإن ظهورها ليس بكثرة الاستعمال إنما هو بحسب اللغة هذا ما اختاره فى التقرير واختار المحقق فى التحرير أن الصريح ما تبادر المراد

به للغلبة ويدخل فيه الصريح المشترك المشتهر فى أحد المعانى بحيث يتبادر المجاز كذلك مع الهجر اتفاقا ومع استعمال الحقيقة عندهما، وأما الظاهر وأخواته فإن اشتهرت دخلت فى الصريح فإخراج شيء منها مطلقا لايتجه لكن ما لا يشتهر منها لايكون كناية والحال تبادر المعنى وإن كان لا للغلبة بل للعلم بالوضع وقرينة النص وأخويه، فيلزم تثليث القسمة إلى ماليس صريحا ولا كناية لكن حكمه إن اتحد بالصريح أو بالكناية فلافائدة فليترك ماتعارفه كثير من المشايخ ومالوا إليه من قيد الاستعمال فى الصريح ويقتصر فى تعريفه على مايتبادر خصوص مراده لغلبة أو غيرها لكن أخرجوا الظاهر على قيد الاستعمال من الصريح ولا يتم بزيادة عدم احتمال غيره وقد يمنع بأن طالقا صريح فى رفع النكاح ولم ينقطع احتمال إرادة غيره حتى يثبت من وثاق فهى زوجته ديانة انتهى. وقد يقال إنهم اصطلحوا على اشتراط الاستعمال فى هذا القسم ولا مشاحة فى الاصطلاح، فخرجت الأقسام الأربعة اصطلاحا (حقيقة كان) الصريح (أو مجازا) كما قدمناه فى المجاز المشتهر عند هجر الحقيقة اتفاقا كقوله لا آكل من هذه النخلة وتمثيل بعضهم هنا بقوله لا آكل من هذه الحنطة إنما يصح على قولهما كما قيده به فى التحرير (كقوله أنت حر وأنت طالق) وبعت ونكحت، وظاهر كلام فخر الإسلام وتبعه فى التقرير أن معناها اتفق عليه أهل اللغة والاصطلاح بخلاف نحو الصلاة والحج والزكاة فإنها لم تبق على معانيها اللغوية، وبه اندفع ماذكره بعضهم من أن المثال المذكور صالح للحقيقة وللمجاز (وحكمه) أى الصريح (تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة) يعنى أن الحكم الشرعىّ يتعلق بنفس الكلام أراده أولم يرده حتى لو طلق أو أعتق مخطئا وقع، ثم المراد ثبوت حكمه بلانية قضاء فقط (١) وإلا أشكل بعت أو اشتريت إذ لا يثبت حكمهما فى الواقع مع الهزل وفى نحو الطلاق والنكاح لخصوصية دليل كذا فى التحرير، وقولهم لو طلق أو أعتق مخطئا وقع أى قضاء وأما فى الديانة فلا بخلاف الهازل فإنه يقع عليه قضاء وديانة ثم لابد من القصد بالخطاب بلفظه عالما بمعناه أو النسبة إلى الغائبة وتمام تفريعه فى فتح القدير وبه ظهر مافى القنية امرأة كتبت أنت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علىّ فقرأ لا تطلق انتهى. لأنه لم يقصدها بالخطاب فهو كقولهم لو كرر أنت طالق من الكتاب بحضرة زوجته ولم ينوها فلا إشكال خلافا لمن توهمه.

---

(١) قوله قضاء فقط، فيه تأمل ويحتاج للمراجعة فإن الذى فى حفظى أنه يقع قضاء وديانة اه بحراوى، ثم بمراجعة حواشى الدر فى أول باب الصريح رأيت التصريح بعدم صحة ماذكره الشارح هنا وفى البحر والأشباه وأن الصواب وقوعه قضاء وديانة: أى فيما إذا لم ينو شيئا أو نوى عن العمل. أما لو نوى عن وثاق صدق ديانة لاقضاء فليحفظ.

﴿ وأما الكناية ﴾ فمأخوذة من قولهم كنيت إن كان لام الكلمة ياء وهو المشهور فهي في الكناية أصلية كما في النهاية والعناية أو من كنوت إن كان واوا وهي لغة غير مشهورة فهي منقلبة عن الواو على غير قياس كذا في التقرير، وأما في الاصطلاح (فما استتر المراد به) ولايفهم (إلا بقرينة حقيقة كان أو مجازا) أي بالاستعمال بأن استعمله المتكلم قاصدا للاستتار لكونه مقصودا عنده لأغراض صحيحة وإن كان معناه ظاهرا في اللغة كما أن الانكشاف التام يحصل في الصريح باستعماله وإن كان معناه خفيا في اللغة، وعلى هذا فالضمير في به في التعريفين راجع إلى الاستعمال حكما، ومن لم يشترط الاستعمال في الصريح لايشترطه هنا فيدخل فيه المشترك والمشكل ونحوهما كذا في التقرير، واختار في التحرير أنها مالايتبادر المراد ومنه أقسام الخفاء والمجاز غير المشتهر وهو مبني على عدم اشتراط الاستعمال وأورد على اشتراطه لزوم كون الضمائر ليس منها لأنها كنايات بالوضع لابالاستعمال مع أنها منها، ولذا قال (مثل ألفاظ الضمير) وأجاب في التقرير بأنها إنما وضعت ليستعملها المخاطب بطريق الكناية فإن المتكلم إذا أراد أن لايصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بأبي فلان لا أنها كنايات قبل الاستعمال. فإن قيل الكناية عند علماء الأصول هل هي الكناية عند علماء البيان أو غيرها؟. أجيب بأن الظاهر أن بينهما عموما وخصوصا مطلقا فإن ماهو كناية عند علماء البيان كناية عندهم فإن صاحب المفتاح قال: الكناية أن تترك ذكر الشيء بذكر ما يلزمه لينتقل الذهن من المذكور إلى المتروك وحذف المرجع نادر لاحكم له فليس كل كناية عند أهل الأصول كناية عند أهل البيان كذا في التقرير (وحكمها أن لا يجب العمل إلا بالنية) أومايقوم مقامها من دلالة الحال ليزول مافيها من استتار المراد والتردد فيه (وكنايات الطلاق) كبائن وحرام (سميت بهذا مجازا) لأنه لا استتار في معانيها بل ظاهرة على كل أحد لكنها شابهت الكناية من جهة الإبهام فيما تعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد إلا أن محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة أنواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيرها فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار إبهام المحل الذي يظهر أثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت إلى النية ليزول إبهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولذا قال (حتى كانت بوائن) وذكر السيرامي أنه من باب تسمية الملزوم باسم اللازم لا من باب تسمية الحال باسم المحل إذ الوصلة ضد البينونة فلا تكون محلا لها حقيقة انتهى. وتعقب قولهم إنها كنايات مجازا في التلويح بأنها ما استتر المراد منه وإن كان معناه اللغوي معلوما والمراد بقوله أنت بائن بينونة خاصة لامطلقا وهي غير معلومة وإن كان المطلق معلوما فيكون كناية حقيقة، وفي التحرير فما قيل لفظ كناية الطلاق مجاز لأنها

عوامل بحقائقها غلط إذ لا تنافى الحقيقة الكناية ، وما قيل الكناية الحقيقية مستترة المراد وهذه معلومته والتردد فيما يراد بها أبائن من الخير أو النكاح منتف فإن الكناية بالتردد فى المراد لا الوضعى كالمشترك والخاص فى فرد معين وإنما المراد مجازية إضافتها إلى الطلاق فإن المفهوم أنها كناية عنه وليس كذلك والأوقع رجعيا انتهى . والحاصل أن قولهم إنها كنايات الطلاق مجاز صحيح والغلط فى تعليل صاحب الهداية بقوله لأنها عوامل بحقائقها وفى تعليل الأصوليين بأنها معلومة المراد ، والحق أن المجاز إنما هو فى الإضافة إلى الطلاق (إلا فى قوله اعتدّى واستبرئى رحمك وأنت واحدة) استثناء من قوله وكنايات الطلاق فيكون إطلاق الكناية على هذه الثلاثة حقيقة ولذا وقع بها الرجعى ، وفيه نظر لأن الإبهام فيها إنما هو فى المتعلق كسائر ألفاظ الكناية ، فالحق أنه استثناء من قوله حتى كانت بوائن فإن ماعداها يدل على البينونة والطلاق يقع بموجبها فيكون بائنا ، وفى الثلاثة لا يقع الطلاق بموجبها بل بالتطليق المقدر أو المستعار له والواقع به رجعى أى اعتدّى لأنى طلقتك ففى المدخولة يثبت الطلاق والعدة وفى غيرها يثبت الطلاق بالنية ولا تجب العدة وكذا فى استبرئى ، وأما فى أنت واحدة فالمعنى أنت تطليقة واحدة على أنه وصف للمصدر حيث نوى الطلاق ولا معتبر بإعراب الواحدة هو الصحيح لأن العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب كما فى الهداية وقد ألحق فى فتح القدير بهذه الثلاثة كنايات كثيرة يقع بها رجعيا بجامع أن المقدر الطلاق (والأصل فى الكلام الصريح) لأن الكلام موضوع للإفهام والصريح هو التام فى هذا المعنى (وفى الكناية قصور وظهر هذا التفاوت) بين الصريح والكناية (فيما يدرأ بالشبهات) كالحدود فلا يجب حد القذف إلا إذا صرح بنسبته إلى الزنا بخلاف جامعتها أو واقعتها أو وطئتها ، ولا يجب بالتعريض وهو أن يذكر شيئا ليدل به على شىء لم يذكره وحقيقته إمالة الكلام إلى عرض أى جانب يدل على المقصود ، فإذا قال لست أنا بزان تعريضا بأن المخاطب زان لا يجب الحد كما فى التلويح . وذكر فخر الإسلام لو قذف رجلا بالزنى فقال له آخر صدقت لم يحد المصدق ولو قال له ، وكما قلت حدّ . وفرق بينهما شمس الأئمة بأن كاف التشبيه توجب العموم عندنا فى محل يقبله ولذا قلنا يقتل المسلم بالذمى عملا بقول على رضى الله عنه دماؤهم كدمائنا فتكون نسبته إلى الزنا قطعا بمنزلة الكلام الأول ، وصدقت يحتمل أمورا كثيرة التصديق فيما مضى فكيف تكلمت بهذا أو صدقت فى إنجاز وعدك فى نسبته إلى الزنا والسخرية والاستهزاء . وفرق بينهما فى الأسرار بأن قوله صدقت لم يتصل بالمقذوف لأنه خطاب للرامى لا له وإذا لم يتصل به لم يكن قذفا بل إنما يتصل به اقتضاء صدق الأول والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لأنه ضرورى بخلاف قوله هو كما قلت فإنه اتصل به فإنه إخبار عنه على سبيل المغايبة كأنت فى المخاطبة كذا فى التقرير ، وأورد عليه السيرامى أن التشبيه هو

الترك الدال على اشتراك أمرين فى شئ فلايفيد العموم . وأجاب بأنه إذا ورد بين شيئين ولم يكن ثمة أمر خاص يتعين لوجه الشبه والمحل قابل للاشتراك فى أمور متعددة حمل على الاشتراك فيها لا فى واحد منها لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح كالمعرف بلام الجنس فى المقام الخطابى يحمل على الاستغراق ، بخلاف قول عائشة : سارق أمواتنا كسارق أحيائنا فلا يحتمل العموم لانتفاء المشاركة فى أمور كثيرة فيحمل على المتيقن وهو الإثم فى الآخرة دون القطع لسقوط الحد بالشبهات وعدم العموم شبهة .

﴿ وأما الاستدلال ﴾ وهو طلب الدلالة كالاستنصار طلب النصر ، وما قيل هو أن ينتقل الذهن من الأثر إلى المؤثر كالدخان مع النار على عكس التعليل فليس من مفهوم اللفظ ذكره المصنف فى آخر شرحه والدلالة كون الشىء متى فهم فهم غيره فإن كان التلازم بعلة الوضع فوضعية أو العقل فعقلية ، ومنها الطبيعية وتمامه فى التحرير ، واللفظية عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء ، وباعتباره ينقسم اللفظ إلى دالّ بالعبارة إلى آخره (بعبارة النص) أى اللفظ لا النص قسيم الظاهر ، فالمراد بعبارة النص عينه فالإضافة من قبيل جميع القوم وكل الدراهم كذا فى التقرير (فهو العمل) أى عمل المجتهد لا العمل بالجوارح (بظاهر ماسيق الكلام له) أى المعنى الموضوع له النظم سواء كان ذلك المعنى مقصودا أصليا وهو المعتبر عندنا فى النص أو غير أصلى وهو المعتبر فى الظاهر ففهم إباحة النكاح والقصر على العدد من آية فانكحوا من العبارة وإن كانت ظاهرا فى الأول وكذا حرمة الربا وحل البيع والتفرقة من آية ـ وأحل الله البيع ـ فالمراد بالسوق هنا مجرد التكلم به لإفادة معناه سواء كان سوقا أصليا أو لا كما فى التحرير وحاصله أن العبارة دلالة اللفظ على المعنى (وأما الاستدلال بإشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة) أى بتركيبه (لكنه غير مقصود) بالقصد الأول (ولا سيق له النص) وهو الذى يسمى فى علم آخر بدلالة التضمن كأن السامع لإقباله على ماسيق الكلام له غفل عما فى ضمنه فهو يشير إليه (وليس بظاهر من كل وجه) لعدم السوق له ولذا لم يقف عليه أحد بدون التأمل ، فإن كان الغموض يزول بأدنى تأمل يقال لها إشارة ظاهرة وإن كان محتاجا إلى زيادة تأمل يقال لها إشارة غامضة فقوله وليس بظاهر بيان تسميته بهذا الاسم كالرجل إذا نظر إلى شىء أدرك مع ذلك غيره بلحظاته كأنه يشير الناظر إلى غير ما أقبل عليه ليدركه واللحظ النظر بمؤخر العين ، وفى التحرير ودلالته على مالم يقصد به أصلا إشارة وقد يتأمل وقد ظهر أنها الالتزامية للعبارة ، وفى التقرير ثم النسبة بين العبارة وأخواتها : أما بين العبارة والإشارة فعموم وخصوص مطلق لأن كل إشارة لابد لها من نظم ولا ينعكس كليا : وأما الدلالة والاقتضاء فبينهما عموم وخصوص من وجه وكذا بين الدلالة والإشارة :

وأما الدلالة والاقتضاء فبينهما وبين العبارة عموم وخصوص مطلق ، لأن مفهوم المفهوم والثابت اقتضاء لايحصلان إلا لمنطوق انتهى (وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له) أى الأب (رزقهن) إطعام الوالدات (وكسوتهن) على الإرضاع إذا كن مطلقات كذا فى تفسير الجلالين (سبق الكلام لإثبات النفقة) أى لإيجابها على الأب (وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء) لأن اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا به من حيث الملك بالإجماع فدل على اختصاصه به بالنسبة ويدل عليه أنت ومالك لأبيك . قال المصنف وفيه إشارة إلى أنه لا يقتل قصاصا بقتله ولا يحد بوطء جاريته وإن علم حرمتها وأنه ينفرد بتحمل نفقته ولا يشاركه فيها أحد وأن الولد لا يشاركه أحد فى نفقة أبيه الفقير وفى قوله رزقهن إشارة إلى أن آخر الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن فيكون دليلا لأبى حنيفة فى جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها انتهى . زاد فى التقرير ولا عقر عليه لو وطئ جاريته وثبوت نسب ولد جاريته من غير قيمة الولد وعدم الضمان فى إنفاق ماله للحاجة ووجوب نفقة خادم الأب عليه انتهى ، وقد مثلوا للإشارة أيضا بزوال ملك المهاجر عن المخلف من لفظ الفقراء ، والوجه أنه اقتضاء لا إشارة لأن صحة إطلاق الفقر بعد ثبوت ملك الأموال منه متوقف على الزوال كذا فى التحرير ، ومنها دلالة لفظ الثمن فى الحديث على انعقاد بيع الكلب ومنها دلالة آية ـ أحل لكم ليلة الصيام ـ على الإصباح جنبا (وهما) أى العبارة والإشارة (سواء فى إيجاب الحكم) أى فى إثباته لأن كلا منهما يفيد الحكم بظاهر نظمه ، قيل ويجوز التفاوت بينهما بكون العبارة قطعية دون الإشارة وفيه نظر لأن كلا منهما دلالة لفظية وهى تفيد القطع عندنا إذا لم يوجد احتمال ناشئ عن دليل فالحق أنهما قد يكونان قطعيين وظنيين ومتعاكسين كذا فى التقرير (إلا أن الأول) أى القسم الذى هو العبارة (أحق عند التعارض) من الإشارة لعدم كونها مقصودة كقوله عليه الصلاة والسلام فى النساء « إنهن ناقصات عقل ودين » الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما ، وهو معارض بما روى « أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة » بناء على أن الشطر النصف لا البعض (وللإشارة عموم كالعبارة) لأن كلا منهما ثابت بالصيغة فقبلا التخصيص كما خصت إشارة اللام السابقة إباحة وطء جارية ابنه (وأما الثابت بدلالة النص فالثابت بمعنى النص لغة لا اجتهادا) أى دون معناه الشرعى المستخرج بالاستنباط والمراد من معنى النص هنا ما أدى إليه الكلام كالإيلام من الضرب فإنه مفهوم لغة لا المعنى الذى يوجبه ظاهر اللفظ وهو ما يفهم من الضرب من استعمال آلة التأديب فى كل محل قابل ومفهوم يؤدى إليه اللفظ وهو مفهوم المفهوم كالإيلام من ذلك وهو أيضا لغوى فإن كل من كان من أهل اللسان

يفهمه منه كذا فى التقرير ، وعرفها فى التحرير بدلالة اللفظ على حكم منطوق لمسكوت يفهم مناطه بمجرد فهم اللغة كان أولى أو لا كدلالة ـ لا تقل لهما أف ـ على تحريم الضرب ، وأما على مجرد لازم المعنى كدلالة الضرب على الإيلام فغير مشهور فالوجه أنه من الإشارة انتهى ، وبه اندفع ما فى التقرير (كالنهى عن التأفيف) بكلمة أف بفتح الفاء وكسرها منوّنا وغير منوّن مصدر بمعنى تبا وقبحا كذا فى تفسير الجلالين (يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد) فإن له معنى معلوما بظاهره وهو إظهار السآمة بالتلفظ به ومعنى مفهوما لمعناه وهو الأذى وهو مفهوم به لغة لا قياسا لأن المفهوم القياسى نظرى وما نحن فيه ضرورى أو بمنزلته لأنا نجد أنفسنا ساكنة إليه فى أول سماعنا هذا اللفظ فلهذا تساوى فيه الفقيه وغيره فكل من كان من أهل اللسان يقف من لفظ أف على حرمة الإيذاء بدون الاجتهاد حتى إن السامع إذا كان من قوم هذا فى لغتهم إكرام لم تثبت الحرمة ، لا يقال العبرة منصوص عليه فى محل النص لا للمعنى فيحرم استعماله وإن كان على جهة الإكرام لأن ذلك فى المعنى الثابت بالاجتهاد لكونه ظنيا أما ما عرف من النص لغة فلابد من اعتباره كطهارة سؤر الهرة لما تعلقت بالطوف بالنص كان سؤر الهرة الوحشية نجسا مع قيام النص لعدم الطوف وإذا عرف أن النهى عن التأفيف باعتبار الأداء يوقف به على سائر الأذى من الضرب والشتم وغيرهما بدون الاجتهاد كذا فى التقرير (والثابت به) أى بهذا القسم (كالثابت بالإشارة) فى كونه قطعيا مستندا إلى النظم لاستناده إلى المعنى المفهوم من النظم لغة ولذا سميت دلالة النص فتقدم على خبر الواحد والقياس (إلا عند التعارض) فإن الثابت بالإشارة مقدم على الثابت بالدلالة لأن فيها النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن المعارض ، مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد بدلالة النص الوارد فى الخطأ فيعارضه قوله تعالى ـ ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم ـ حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون إشارة إلى نفى الكفارة فرجحت على دلالة النص . وأما وجوب القصاص فمن عبارة دليل آخر كذا فى التلويح (ولهذا صح إثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس) لأن المعنى فى القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة والحدود تدرأ بالشبهات وفى القياس شبهة دون الدلالة وقد استفيد من التعليل أن الدلالة لا تقدم على القياس المنصوص العلة واستفيد من كلامهم أن دلالة النص مغايرة للقياس الشرعى لأنها ثابتة قبل شرع القياس ولأن النافين له اعترفوا بها وقيل هو قياس لما فيه من إلحاق فرع بأصل بعلة جامعة بينهما فإن المنصوص عليه حرمة التأفيف فألحق به الضرب والشتم بجامع الأذى إلا أنه قياس جلىّ قطعى وهذا النزاع لفظى كذا فى التلويح ، ثم اعلم أنه ربما توهم من كلامهم هنا أن الحدود لا تثبت بدليل فيه شبهة وليس كذلك لأنها تثبت بخبر الواحد إجماعا ، والفرق بينه وبين القياس

أن الشبهة فى القياس اختلال المعنى الذى يتعلق به الحكم والشبهة فى خبر الواحد إنما هو فى طريق الثبوت كذا فى التلويح ، والحق أن مفهوم الموافقة المسمى عندنا بدلالة النص ليس من قسم القياس أصلا لما فى التحرير من بحث القياس لو اعتبر قسما بطل اشتراطهم عدم دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع انتهى ، ثم اعلم أنهم جعلوا الكفارات هنا كالحدود ولا تثبت بالشبهات وصرحوا أن كل كفارة فيها معنى العبادة ومعنى العقوبة والأول أغلب إلا على كفارة الفطر فى رمضان فإن الثانى أغلب فينبغى أن يكون مرادهم هنا كفارة الإفطار فقط لأنها لا تثبت مع الشبهة ، وأما غيرها فتثبت مع الشبهة بدليل وجوبها على المخطئ فى القتل (والثابت به) أى بهذا القسم المسمى بالدلالة (لا يحتمل التخصيص لأنه لا عموم له) لأنه من عوارض الألفاظ والدلالة ليست بلفظ وأشار إلى أن الإشارة تقبله وهو الأصح كما فى التلويح لما سبق أنها متعلقة باللفظ ، وما ذكره المصنف من أن الدلالة لا عموم لها قول فخر الإسلام وتبعه فى التقرير ولم يذكرا خلافا فظهر به أن ما فى التحرير سهو ، وعبارته الاتفاق على عموم مفهوم الموافقة دلالة النص وكذا إشارة النص عند الحنفية لأنهما دلالة اللفظ واختلاف فى عموم مفهوم المخالفة عند القائلين به (وأما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل إلا بشرط تقدم عليه فإن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله فصار هذا مضافا إلى النص بواسطة المقتضى) هذه عبارة فخر الإسلام وقد شرحها فى التقرير بقوله الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه أى طلبه ، وما ذكره الشيخ هنا يمكن أن يكون تعريفا للمقتضى بالكسر وهو الظاهر ويمكن أن يكون تعريفا للحكم الثابت به وذلك لأن الثابت المذكور فى الكتاب إن كان عبارة عن المقتضى لأنه هو الثابت باقتضاء النص فمعنى قوله وأما الثابت وأما المقتضى والضمير البارز فى عليه راجع إلى النص ويقرأ بشرط تقدم بالإضافة والتنوين فى تقدم يكون عوضا عن المضاف إليه وهو الضمير العائد إلى ما أى بشرط تقدمه وذلك وهذا إشارتان إلى الثابت والمقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام بدل الإضافة والفاء فى فإن ذلك إشارة إلى تعليل تسميته بهذا الاسم أو إلى تعليل اشتراط تقدمه عليه وفى فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الأولى وتقدير الكلام وأما المقتضى فالشىء الذى يوجب النص حكما إلا بشرط تقدم ذلك الشىء عليه وإنما سمى هذا النوع مقتضى لأنه أمر اقتضاه النص وإن كان عبارة عن حكم المقتضى فالاقتضاء بمعنى المقتضى ويقرأ بشرط بالتنوين والجملة بعده صفة له وذلك إشارة إلى الشرط وهذا أى الثابت والمقتضى بمعنى المفعول والفاء فى فإن إشارة إلى تعليل التقدم لا غير وفى فصار للإشارة إلى كون إضافة الحكم نتيجة الاقتضاء ، وتقديره وأما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فى إثباته إلا بشرط تقدم على النص ، وإنما تقدم لأنه أمر اقتضاه النص ، ولما كان مثبت ذلك الحكم مضافا إلى النص بواسطته لا يكون ثابتا بالرأى فكان

كالثابت بالنص ، وهذا التقدير يحتاج إلى حذف الجار والمجرور وهو فى إثباته انتهى ؛ وحاصل دلالة الاقتضاء دلالته على مسكوت يتوقف صدق المنطوق عليه كرفع عن أمتى أو صحته شرعا كاعتق عبدك عنى كما فى التحرير (وعلامته) أى المقتضى بالفتح (أن يصح به المذكور) وهو المقتضى بالكسر بأن يصير مفيدا وموجبا للحكم (ولا يلغى) المذكور (عند ظهوره) أى المقتضى بالفتح أى لايتغير ظاهر الكلام عن حاله عند ظهوره (بخلاف المحذوف) فإنه إذا قدر مذكورا انقطع عنه ما أضيف إلى المذكور وانتقل إلى المقدر كما فى قوله تعالى ـ واسأل القرية ـ فإنه إذا صرح بالمحذوف وهو الأهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير إعراب القرية من النصب إلى الجر .

اعلم أن العامة جعلوا ما أضمر لتصحيح المنطوق ثلاثة : ماأضمر ضرورة الصدق كرفع عن أمتى : وما أضمر لصحته عقلا كاسأل القرية ، وشرعا : كأعتق عبدك وسموا الكل مقتضى بالفتح وهو ما استدعاه الصدق أو الصحة وقالوا بجواز عمومه ماخلا الدبوسى ، وخالفهم فخر الإسلام وشمس الأئمة وصدر الإسلام وصاحب الميزان فقالوا : المقتضى ماأضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ماوراءه محذوفا أومضمرا وجوّزوا عموم المحذوف دون المقتضى إلا صدر الإسلام فإنه لم يجوّز عموم المحذوف أيضا ، وسبب مخالفتهم أنهم رأوا فى بعض أفراد هذا النوع عموما مثل طلقى نفسك فإن طلاقا غير مذكور ونية الثلاث فيه صحيحة ففصلوا بين مايقبل العموم وسموه محذوفا وبين مالايقبل وسموه مقتضى ووضعوا لكل علامة ، لكن أورد عليهم أنها ليست مطردة ومنعكسة فإن بعض ماهو مقتضى قد وجد فيه التغيير كالمثال المشهور فإن البيع لو قدر مذكورا تغير الكلام فإن العبد حينئذ لم يبق ملكا للمأمور بل يصير ملكا للآمر كأنه قال أعتق عبدى عنى وبعض ماهو محذوف لايوجد فيه التغيير كما فى قوله عز وجل ـ فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت ـ وأجاب عنه فى التقرير بأنه لا تغيير فى المثال المشهور فإن الموجود منه محض إيجاب وبه لا يخرج العين عن ملكه ولايدخل فى ملك الآمر وكذلك فى صورة المحذوف فى الآية عدم التغيير ممنوع فإن قوله فانفجرت فى الظاهر مسبب عن الأمر وعند التصريح بالمقدر ينقلب سببا إما عن شرط إن قدر فإن ضربت فقد انفجرت أو عن فعل مسبب عن الأمر إن قدر فضرب فانفجر ولاشك فى كون ذلك تغييرا ، وعلى هذا فمراد فخر الإسلام ومن تبعه بالصحة الصحة الشرعية فقط انتهى ، وأورد السيرامى أن المقتضى مايتوقف عليه الصحة الشرعية وصحة الإعتاق عنه تتوقف على الملك الحاصل بالإيجاب والقبول فالإيجاب وحده لايكون مقتضى . وأجاب بأن الموقوف على المجموع موقوف على جزئه أيضا وليس المقتضى جميع مايتوقف عليه الصحة

الشرعية بل مايتوقف عليه مطلقا انتهى (ومثاله الأمر بالتحرير للتكفير) فى قوله تعالى
ـ فتحرير رقبة ـ (مقتض للملك) المصحح له إذ تحرير الحر غير متصور وكذا تحرير ملك
الغير عن نفسه فصار التقدير رقبة مملوكة (ولم يذكره) أى لم يذكر الله تعالى الملك والتصريح
به لايوجب تغييرا فكان مقتضى هذا ماذكره فخر الإسلام أولا وتبعه فى التقرير وليس
هو المثال المشهور وهو أعتق عبدك عنى بألف فإنه لايلزم فيه أن يكون للتكفير فالمقتضى
بالكسر هو الأمر بالإعتاق والمقتضى بالفتح هو البيع والاقتضاء دلالة هذا الكلام على البيع ،
لكن اختلف فى المقتضى المقدر ماهو فقدّره صدر الشريعة بقوله كأن قال بع عبدك عنى
بألف وكن وكيلى فى الإعتاق ، وصرح بأن البيع المقدر سقط منه القبول لأنه يقبله كما فى
التعاطى . وحاصله أن البيع الثابت اقتضاء انعقد بالإيجاب فقط ، وقدره الإمام البرغرى
مشتملا على الإيجاب والقبول فقال كأنه قال اشتريته منك فأعتقه عنى والمأمور حين قال
أعتقه فكأنه قال بعته منك فأعتقته عنك ورجحه فى التلويح من أنه أحسن من جهة أنه جعل
عنى متعلقا بأعتقه على معنى أعتقه نائبا عنى ووكيلا لاصلة للبيع على ماتوهمه صدر الشريعة
إذ لايقال بعته عنك بل منك والتحقيق أن عنى حال من الفاعل وبألف متعلق بأعتق على
تضمينه معنى البيع كأنه قال أعتقه عنى مبيعا منى بألف انتهى ، واختار فى التحرير طريقة
البرغرى وردّ على صدر الشريعة بأن بعنيه توكيل للبائع فقط لايجزئ انتهى وقد يقال إنه
تسومح فيما ثبت اقتضاء حتى قال فى البديع المقتضى بالفتح يثبت بشروط ما توقف عليه
لابشروط نفسه لأنه تابع حتى أسقط أبو يوسف القبض فى الهبة اقتضاء فى قوله أعتقه عنى
بغير شئ قياسا على إسقاطه فى البيع الفاسد اقتضاء نحو أعتقه عنى بألف ورطل من خمر إلى
آخره ولذا قالوا تشترط أهلية الآمر للإعتاق ولا تكفى أهليته للبيع حتى لغى لو كان الآمر
صبيا مأذونا وقالوا لا يثبت فى هذا البيع خيار الرؤية والعيب وصح الأمر بإعتاق الآبق
وإن لم يصح بيعه فجاز انعقاده بصيغة الأمر ومما يضعف طريقة البرغرى ماصرحوا به من
أنه لو صرح المأمور بقوله بعته منك بألف وأعتقته لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق
عن نفسه فقد تغير الكلام لو صرح بما قدره البرغرى (والثابت به) أى بالاقتضاء (كالثابت
بدلالة النص) فى كونه مضافا إلى النص ومقدما على القياس (إلا عند التعارض) فيقدم الثابت
بالدلالة لأنه ثابت لغة بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضرورى (ولاعموم له) أى للمقتضى
بالفتح (عندنا) لأنه ثابت ضرورة فتتقدر بقدرها لأن الضرورة تندفع بإثبات فرد إذا كان
له أفراد فلادلالة على إثبات ماوراءه ولأن العموم من عوارض الألفاظ والمقتضى معنى
لا لفظ ، وتعقبهم فى التحرير بأن منع عمومه هنا لعدم كونه لفظا ليس بشىء لأن المقدر
كالملفوظ وقد تعين ، وأيضا لايصح قولهم لا ضرورة إلى العموم لأن الكلام فيما إذا فرض

توقف الكلام على عام فهو ضرورى وإلا فغير المفروض فالحق أنه إن توقف على خاص أو عام لزم وأما إذا توقف على أحد الأفراد فقط فإنه لايقدر ما يعمها ، بل إن اختلفت أحكامها ولا معين كان مجملا وإن لم تختلف أحكامها قدر الأحد الدائر لأن إضمار الكل بلا نقيض لايجوز ففى حديث رفع عن أمتى أريد حكمهما ومطلقه يعم حكم الدارين ولا تلازم إذ ينتفى الإثم بهما ويلزم الضمان فلولا الإجماع على أن الأخروى مراد توقف وإذ أجمع على الأخروى انتفى الحكم الدنيوى ففسدت الصلاة بنسيان الكلام وخطئه ، والصوم بالثانى لا الأول بالنص ولو صح قياس الخطأ على النسيان فدليل آخر ، أما قياس الصلاة على الصوم فبعيد لأن عذر الناسى ولا مذكر له لايستلزم عذره مع المذكر ولذا وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسيا انتهى مع زيادة إيضاح فينبغى أن يخصص قولهم إنه لا عموم له بما إذا كان له أفراد وتوقفت صحته على أحدها فإنه لا يقدر كلها كما لايخفى (حتى إذا قال إن أكلت فعبدى حر ونوى طعاما دون طعام لايصدق) جعله متفرعا على أن المقتضى لاعموم له فكان من قبيله ، ورده فى التحرير بقوله وليس من المقتضى المفعول فى نحو لا آكل وإن أكلت إذ لا يحكم بكذب مجرد أكلت فلم يتوقف صدقه عليه ولا بعدم صحة شرعية فتخصه باسم المحذوف ولم يتحد حكمهما فى عدم العموم غير أن عمومه لايقبل التخصيص إذ ليس لفظا ولا فى حكمه فلو نوى مأكولا دون آخر لم يصح ديانة خلافا للشافعية والاتفاق عليه فى باقى المتعلقات من الزمان والمكان والتزام الخلاف فيها غير صحيح ، بقى أن يقال لا آكل لا أوجد أكلا فيقبل العموم لأجل المصدر والنظر يقتضى أنه إن لاحظ الأكل الجزئى المتعلق بالمأكول الخاص إخراجا صح أو المأكول فلا يصح غير أنا نعلم بالعادة فى مثله عدم ملاحظة الحركة الخاصة وإخراجها بل المأكول وعلى مثله يبنى الفقه فوجب البناء عليه بخلاف الحلف لايخرج مخرجا للسفر مثلا حيث يصح لأن الخروج متنوع إلى سفر وغيره قريب وبعيد والعادة ملاحظته فنية بعضه نية نوع كأنت بائن ينوى الثلاث انتهى .

والحاصل أن إن أكلت (١) لايصح أن يكون مقتضى وإنما هو من المحذوف وهو يقبل العموم لكن لا يقبل التخصيص فقد سلم الحكم وإنما النزاع فى كونه من هذا القبيل ولا أسكن بيتا كلا أخرج فلو نوى بيتا صحت نيته وكذا لا أساكن فلانا وتمامه فى التوضيح (وكذا إذا قال أنت طالق وطلقتك ونوى الثلاث لا يصح) لأن المصدر الذى يثبت من الحكم إنشاء أمر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء (بخلاف طلقى نفسك) فإنه يصح نية الثلاث فإن معناه افعلى فعل الطلاق فينوب المصدر عن المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر

---

(١) قوله أن إن أكلت ، فيه تسامح : أى مفعول إن أكلت فتدبر .

أسماء الأجناس فصار كأنت طالق ثلاثا وطلقتك طلاقا (وأنت بائن) فإنه تصح فيه نية الثلاث لأن البينونة على نوعين فتصح نية أحدهما ولا كذلك نية الطلاق فإنه لا اختلاف فيه إلا بالعدد (على اختلاف التخريج) فعندنا لما ذكرنا وعند الشافعي فلأن للمقتضى عموما عنده، ثم اعلم أن التحقيق أن هذا كله ليس من باب المقتضى فصحت نية الثلاث في طلقي لأن الجنس مذكور لغة إذ هو أوجدى طلاقا فصحت نية العموم، وأما أنت طالق فجعله الشارع إنشاء للواحدة ولا مقدر أصلا لأنه فرع الخبرية المحضة ولا يصح أن يكون خبرا وإنشاء لتنافيهما لتنافى لازمى الخبر والإنشاء والثابت له لازم الإنشاء فقط وأما طالق طلاقا فعلى إرادة التطليق بطلاقا مصدر المحذوف، وإنما يتم بإلغاء طالق معه كما مع العدد وإلا وقع به واحدة فيلزم ثنتان بالمصدر وهو منتف عندهم كذا في التحرير والله سبحانه وتعالى أعلم.

فصل : فى الأدلة الفاسدة

(التنصيص على الشئ باسمه العلم) وهو ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان علما أو اسم جنس كذا فى التقرير، وفسره فى التحرير بالاسم الجامد (يدل على الخصوص عند البعض) وهو الدقاق، والمراد بالخصوص إفراد محل النص بالحكم من بين ما يصلح له من المحال كذا فى التقرير. وحاصله أنه يدل على نفى الحكم عما عداه ولابد هنا من معرفة دلالة المنطوق والمفهوم وبيان أقسامه. فالأول دلالة اللفظ فى محل النطق على حكم المذكور، والثانى دلالته لا فيه: أى على حكم مذكور لمسكوت أو نفيه عنه، وقسمه الشافعية إلى مفهوم موافقة وهو دلالة النص عندنا وإلى مفهوم مخالفة هو دلالته على نقيض حكم المنطوق المسكوت ويسمى عندهم دليل الخطاب، وهو أقسام: مفهوم الصفة والشرط وسيأتيان والغاية عند مد الحكم إليها - فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره - فتحل إذا نكحت ومفهوم العدد عند تقييده به ومفهوم اللقب تعليق الحكم بجامد كفى الغنم زكاة، والفرق كلها على نفيه سوى شذوذ الحنفية ينفون مفهوم المخالفة بأقسامه فى كلام الشارع فقط. وأما فى الروايات فقالوا به ويضيفون حكم الصفة والشرط إلى الأصل وهو العدم الأصلى إلا لدليل وحكم الغاية والعدد إلى الأصل الذى قرره السمع. وألحق بعض مشايخ الحنفية بالمفهوم دلالة الاستثناء والحصر نحو «إنما الأعمال بالنيات» والعالم زيد وهو عندنا عبارة ومنطوق إلا فى الحصر باللام والتقديم فمابالأداتين ظاهر وقد نفوا اليمين عن المدعى بحديث «البينة على المدعى» بواسطة العموم فلم تبق يمين عليه وقيل مفهوم العدد معتبر اتفاقا وسيأتى بيانه كذا فى التحرير (كقوله عليه الصلاة والسلام: الماء من الماء) المراد من الماء الأول

الماء المطلق ومن الثانى المنىّ ومن للسببية ، معناه استعمال الماء واجب بسبب إنزال المنىّ ، ذكره السيد نكركار (فهم الأنصار رضى الله عنهم) جمع نصير كشريف وأشراف أو جمع ناصر كصاحب وأصحاب واللام للعهد: أى أنصار النبى صلى الله عليه وسلم واختص عرفا بأصحاب المدينة الذين آووا ونصروا وهم المبتدئون بالبيعة على إعلان توحيد كلمة الله تعالى وشريعته فلذا كان حبهم علامة الإيمان . فإن قلت الأنصار جمع قلة فلايكون لما فوق العشرة لكنهم كانوا أضعاف آلاف . قلت القلة والكثرة إنما اعتبرتا فى نكرات الجموع ذكره الكرمانى (عدم وجوب الاغتسال بالاكسال) وهو أن يفتر الذكر من الجماع قبل الإنزال (لعدم الماء) وهم كانوا أهل اللسان .

اعلم أن الأنصار وإن فهموا ذلك رجعوا عنه لما أخبرتهم عائشة بالحديث الشريف « إذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل أنزل أو لم ينزل » فوافقوا المهاجرين على الوجوب فكان حديث « الماء من الماء » منسوخا ولذا أجمع الأئمة الأربعة على الوجوب كما نقله النووى فى شرح مسلم ومنهم من حمل الحديث على الاحتلام (وعندنا لايدل عليه) وإلا يلزم الكفر فى ـ محمد رسول الله ـ إذ يلزم أن لايكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب فى زيد موجود لأنه يلزم أن لايكون غير زيد موجودا كذا فى التوضيح ، والكذب والكفر لازم فى كل منهما فلاوجه لتخصيص الكفر بالأول والكذب بالثانى لأنه يلزم منه نفى وجود البارى تعالى كما أفاده فى التلويح ، وأما فى بعض الشروح من أن رسالته تستلزم صدقه وهو مستلزم لصحة نبوتهم لأنه أخبر به فلا ملازمة مدفوع لأن الكلام فيما لزم من القول بمفهوم المخالفة من غير دليل خارجى (سواء كان مقرونا بالعدد أو لم يكن هو الصحيح) كما ذكره المصنف فى شرحه احترازا عن قول الثلجى من أصحابنا فإنه قال بأن مفهوم العدد معتبر مستدلا بقوله عليه الصلاة والسلام «خمس من الفواسق يقتلن» فإنه يدل على نفى ماعداه كيلا يلزم إبطال العدد المنصوص عليه . وأجاب عنه فى التقرير بأن ذكر العدد لبيان أن الحكم ثابت بالنص فى العدد المذكور بعلة النص لابه فلايوجب إبطال العدد المنصوص عليه ، وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق واليمين » لأن العتاق والعفو نظير الطلاق بجامع الإسقاط والنذر كاليمين انتهى . وقد رجح بعضهم قول الثلجى بقول الهداية فى جزاء الصيد فى حديث « خمس من الفواسق » أن فى إلحاق السبع إبطال العدد المنصوص ، وقد أجاب عنه فى التحرير بأن الحق أن نفى الزائد بالأصل ، وقول صاحب الهداية يكفى أنه إلزام للخصم على ما ظن لكم وقد زادوا على الخمس انتهى . وقد رده

فى فتح القدير من وجوه (لأن النص لم يتناوله) أى ماوراء المنصوص (فكيف يوجب نفيا أو إثباتا) أى لايمكن أن يدل على نفى الحكم أصلا (والاستدلال منهم) أى من الأنصار إنما هو (بحرف الاستغراق) وهو اللام لأنها تفيد العموم عند عدم العهد لابدلالة التنصيص، وفى بعض الشروح وقد ورد فى بعض الروايات «إنما الماء من الماء» وذلك يوجب الحصر اتفاقا وقد قدمنا عن التحرير أن بعض مشايخنا ألحق دلالة الحصر بالمفهوم فى عدم الاعتبار فلا اتفاق كما لايخفى (وعندنا هو كذلك) أى أنه موجب للاستغراق فلا اغتسال إلا من المنىّ (لكن فيما يتعلق بعين الماء) أى فى غسل يتعلق بالمنىّ وقضاء الشهوة لا مطلقا للإجماع على وجوبه بالحيض والنفاس، فعلى هذا كان ينبغى أن لايجب الغسل بالاكسال. فأجاب عنه بقوله (غير أن الماء) أى ماء المنىّ (يثبت مرة عيانا) بالكسر: المعاينة كذا فى ضياء الحلوم (وطورا) بفتح الطاء: أى مرة أخرى (دلالة) بالتقاء الختانين فى محل مشتهى على الكمال فإنه دليل الإنزال وهو أمر خفى فيدور الحكم مع دليله كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر، قيدنا بكون المحل مشتهى لأنه لو جامع ميتة أو بهيمة أو صغيرة لايجب الغسل إلا بالإنزال عندنا لأن المحل لما لم يكن مشتهى فلا بد من معاينة الإنزال وهذا كله على تقدير عدم النسخ أو حمله على الاحتلام كما قدمناه (والحكم إذا أضيف إلى مسمى بوصف خاص) أى مخصص فخرج ما كان للكشف أو المدح أو الذم فإنه لايدل على نفى الحكم كما فى التحرير وترك المصنف قيودا أخرى: أن لايكون الوصف خرج مخرج الغالب كاللائى فى حجوركم فلا يدل على النفى وأن لايكون خرج جوابا عن الوصف وبيان الحكم لمن هو له ولتقدير جهل المخاطب بحكمه (١) أو ظن المتكلم أو جهله (٢) بحال المسكوت وخوف (٣) يمنع ذكر حاله أو غير ذلك كما فى التحرير، ومثال ما اجتمع فيه الشروط فى الغنم السائمة الزكاة (أو علق بشرط) خاص مثاله – وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن – فلا نفقة لمبانة غيرها

---

(١) قوله جهل المخاطب بحكمه: أى دون حكم المسكوت كما لو سئل صلى الله عليه وسلم هل فى الغنم السائمة زكاة، أو قيل بحضرته لفلان غنم سائمة أو خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال فى الغنم السائمة زكاة محلى.

(٢) قوله أو جهله: أى جهل المتكلم كقولك فى الغنم السائمة زكاة وأنت تجهل حكم المعلوفة محلى.

(٣) قوله وخوف: يعنى أنه إذا كان ترك المسكوت لخوف فى ذكره لايدل على نفى الحكم عنه، مثاله قول قريب العهد بالإسلام لعبده بسبب حضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد وغيرهم وتركه خوفا من أن يتهم بالنفاق كذا فى شرح المحلى على جمع الجوامع.

عند الشافعى . قال فى التحرير وشرطه ماتقدم فى مفهوم الوصف من عدم خروجه مخرج الغالب ونحوه (كان دليلا على نفيه) أى نفى الحكم (عندعدم الوصف أو الشرط عند الشافعى) وعندنا لايدل فيهما، واستدل الشافعى على الأول بأنه صح عن أبى عبيد فهمه من « لىّ الواجد ومطل الغنى ظلم »، وكذا عن الشافعى نقله عنه خلق وهما عالمان باللغة، وعورض بقول الأخفش ومحمد بن الحسن: ولو ادعى السليقة فى الشافعى فالشيبانى كذلك مع تقدم زمانه أو ادعى العلم وصحة النقل للاتباع فكذا عند محمد . فإن قيل المثبت أولى . قلنا ذلك فى نقل الحكم عن الشارع ونفيه أماهنا فلاأولوية قالوا او لم يدل خلا التخصيص عن فائدة ؛ أجيب بمنع انحصار الفائدة فيه وبأنه إثبات اللغة وهو باطل وتمامه فى التحرير . واستدل للشافعى على إثبات أن الشرط سبب فعلى اتحاده فالنفى ظاهر لأن السبب إذا انتفى انتفى المسبب وعلى جواز التعدد فالأصل عدم غيره فإذا انتفى انتفى مطلقا ملاحظة للنفى الأصلى ما لم يقم دليل الوجود مع أن الكلام فيما استقصى البحث عن آخر فلم يوجد وهذا الاستدلال يقتضى موافقة الحنفية لأنهم أضافوا عدم الحكم إلى انتفاء السبب فيبقى عند عدم الشرط على عدمه الأصلى فى التحقيق، والأقرب فى الاستدلال للشافعى إضافة العدم إلى شرطية اللفظ المفادة للأداء بناء على أن الشرط ما ينتفى الجزاء بانتفائه فيكون مدلولا للأداة . والجواب منع كون الشرط سوى ماجعل سببا للجزاء وانتفاء الجزاء لانتفاء الشرط ليس من مفهومه بل لازم لتحققه وفائدة الخلاف أن النفى حكم شرعى عنده وعدم أصلى عندنا فلايجوز تعدية الحكم المعدوم عند عدم الشرط عندنا ويجوز عنده .

ثم اعلم أن الشرط له معنى شرعى وعرف عام واصطلاحى للمتكلمين واصطلاحى للنحاة . أما الأول فله استعمالان: أحدهما أمر خارج يتوقف عليه الشئ ولا يترتب كالوضوء ثانيهما مايترتب عليه الشئ ولا يتوقف كالدخول فى مثل إن دخلت ولايلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه . وأما الثانى فمايتوقف عليه وجود الشىء : وأما الثالث مايتوقف عليه الشىء ولايكون داخلا فى الشىء ولامؤثرا فيه . وأما الرابع فهو مادخل عليه شىء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثانى ذهنا أو خارجا سواء كان علة للجزاء مثل إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، أو معلولا مثل إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو غير ذلك مثل إن دخلت الدار فأنت طالق ، ومحل الخلاف هو الشرط النحوى وظاهر أنه لا يكون موقوفا عليه كذا فى التلويح (حتى لم يجوّز) الشافعى (نكاح الأمة عند طول الحرة) بفتح الطاء: الغنى لأنه عند القدرة على نكاح الحرة (و) لم يجوّز (نكاح الأمة الكتابية لفوات الشرط) فى الأول وهو عدم الاستطاعة (والوصف) فى الثانى وهو قيد

الإيمان (المذكورين فى النص) وهو قوله تعالى «فمن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات».

واعلم أن قيد المؤمنات الأول لا مفهوم له اتفاقا لأنه خرج مخرج الغالب كما ذكره الجلالان فى التفسير وإنما الكلام فى المؤمنات الثانى، وعندنا يجوز فيهما لأن العدم ليس بحكم شرعى فلا يجوز أن يكون مخصصا لعموم ـ وأحل لكم ماوراء ذلكم ـ وإن لم يشترط الاتصال فى المخصص كقول الشافعى ولا يجوز أن يكون المتأخر ناسخا له كما فى التحرير (وحاصله) أى قول الشافعى (أنه ألحق الوصف بالشرط) فى كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه قال فى التلويح دلائل مفهوم الشرط أقوى حتى ذهب إليه بعض من لم يذهب إلى مفهوم الصفة (واعتبر) الشافعى (التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم دون السبب) ظاهره أن الخلاف السابق من أن مفهوم الشرط معتبر أولا مبنى على هذا الأصل وهو أن الشرط مانع للحكم دون السبب عنده ومانع لهما عندنا ، قال فى التحرير : إن بناء الخلاف السابق على هذا الأصل غلط لأن مايدعيه الشافعى سببا ينتفى الحكم بانتفائه فى الخلافية معنى لفظ الشرط وهو الدخول فى إن دخلت لا الجزاء الذى هو فأنت طالق ولا معناه والخلاف المشار إليه هو أن اللفظ الذى ثبتت سببيته شرعا لحكم إذا جعل جزاء الشرط هل يسلبه سببيته لذلك الحكم قبل وجود معنى الشرط كأنت طالق وحرة جعل شرعا سببا لزوال الملك فإذا دخل الشرط منع الحكم عنده وعندنا منع سببه فتفرعت الخلافيات انتهى :

والحاصل أنه اشتبه على المشايخ سببية الشرط بسببية الجزاء فإنهم لما رأوا أن الشافعى عبر بالسببية للشرط فقال بأن الشرط لا يمنع انعقاد السببية ظنوا أن السببية فى الموضعين واحد وجعلوا أحدهما مبنيا على الآخر وهو غلط لأن قولهم إن الشرط لايمنع انعقاد السببية أى سببيته للجزاء للحكم وقوله إن الشرط سبب : أى كالسبب للجزاء فالسببية مختلفة فيه وقد ظهر لى أن الغلط من ابن الهمام قال صاحب التوضيح جعل الخلاف فى اعتبار مفهوم الشرط مبنيا على الأصل وهو أن الشافعى اعتبر المشروط بدون الشرط فإنه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيد الحكم، ونحن نعتبر المشروط مع الشرط فإن الشرط واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل أنت طالق، وأوضحه فى التوضيح بما حاصله أن الشافعى مال إلى أهل العربية فى الجملة الشرطية أن الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له، وأبو حنيفة مال إلى أهل النظر من أن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام الخ. قال فى التوضيح فعلى هذا الأصل انعقد المعلق سببا للحال عنده لأن المشروط بدون الشرط موجب للحكم

فى جميع التقادير والشرط قيد الحكم بتقدير معين فكان أنت طالق سببا للحكم وأثر التعليق فى تأخير الحكم لا فى منع السببية، وعندنا لما كان مجموعهما كلاما واحدا كان أنت طالق بمنزلة جزء السبب فلم ينعقد سببا. وحاصله أن أنت طالق ليس كلاما وحده وإنما هو جزء الكلام عندنا فلم تنعقد سببيته عندنا وعنده كلام والشرط قيد فقال بانعقاد السببية فقد ظهر صحة بناء الخلاف على الأصل السابق المبنى على أصل آخر (حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك) فإن وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعى فإذا علق الطلاق أو العتاق بالملك وهو غير موجود عند وجود السبب يبطل التعليق (وجوّز) الشافعى (التكفير بالمال) من الإعتاق والكسوة والإطعام فى كفارة اليمين (قبل الحنث) بناء على أن السبب فيها اليمين وهى وإن كانت معلقة بالحنث فالتعليق لا يمنع انعقاد السببية عنده وإنما يثبت وجوب الأداء عند الشرط وهو الحنث، قيد بالمال لأن التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز اتفاقا والفرق له أن المالية تقبل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الأداء كما فى الثمن فإنه يثبت المال فى الذمة مع أنه لا يجب أداؤه بخلاف البدنى فإنه لا ينفك فيه أحدهما عن الآخر. قال فى التوضيح وفرقه بين المالى والبدنى غير صحيح إذ المال غير مقصود فى حقوق الله تعالى وإنما المقصود هو الأداء فيصير كالبدنى وذكر قبله أنا لا نسلم أن اليمين سبب لأنها انعقدت للبر فكيف تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث وفى التحرير والأوجه خلاف قوله لعقلية سببية الحنث لا اليمين وإن أضيفت إليه فى النص كإضافة صدقة الفطر عندنا انتهى. (وعندنا التعليق بالشرط) أى المعلق (لا ينعقد سببا) للحال وإنما يتأخر انعقاده إلى وجود الشرط الأول (لأن الإيجاب) نحو أنت طالق (لا يوجد إلا بركنه) وهو صدوره من الأهل (ولا يثبت إلا فى محله) وهو الملك (وههنا حال الشرط بينه) أى بين الإيجاب (وبين المحل) لأنه مانع للمعلق من الوصول إلى المحل (فيبقى) الإيجاب (غير مضاف إليه) أى إلى المحل (وبدون الاتصال) أى اتصال الإيجاب (بالمحل لا ينعقد سببا) لأن السبب عبارة عما يكون طريقا إلى الشىء ومفضيا إليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول إلى المحل، وأورد عليه أنه لما لم يصل إلى المحل كان ينبغى أن يلغو كما إذا قال لأجنبية أنت طالق. وأجيب بأنه لما كان مرجوّ الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية أن يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغى مثل أنت طالق إن شاء الله تعالى، ولم يذكر المصنف رحمه الله هنا الإيجاب المضاف إلى وقت وقد قالوا ينعقد سببا للحال كما ذكره المؤلف فى بحث السبب، وتعقبهم فى فتح القدير بأن مقتضى ما ذكروه فى المعلق أن لا ينعقد سببا أيضا ولا فرق إلا ظهور إرادة المضيف الإيقاع بخلاف المعلق فإن قصده البر فكان هذا المعنى المعقول صارفا

للفظ عن حقيقته ولا يعرى عن شيء مع أن نحو أنت طالق غدا وإذا جاء غد واحد فى قصد الإيقاع وهم يجعلون إذا جاء غد تعليقا غير سبب فى الحال والآخر سببا فى الحال انتهى :
والحاصل أن المشايخ فرقوا بينهما من وجهين : أحدهما أن التعليق يمين وهى للبرّ إعدام موجب المعلق ولا يفضى إلى الحكم أما الإضافة فلثبوت حكم السبب فى وقته لا لمنعه فيتحقق السبب بلا مانع إذ الزمان من لوازم الوجود ، ويرده أن اليمين إنما توجب الإعدام إذا كانت للمنع أما إذا كانت للحمل فلا توجب الإعدام كإن بشرتنى بقدوم ولدى فأنت حر . ثانيهما أن الشرط على خطر ولا خطر فى الإضافة ويرده أشياء : منها مافى فتح القدير من إذا جاء غد فإنه لا خطر فى مجىء الغد فينبغى أن لا يكون تعليقا بل إضافة وهم يجعلونه تعليقا . ومنها مافى التحرير من لزوم كون يوم يقدم فلان مثل إن قدم فلان فإن القدوم فيهما على خطر الوجود فينبغى أن لا يكون الأول إضافة بل تعليقا وهم يجعلونه إضافة حتى جوّزوا التعجيل قبل القدوم فيما لو قال علىّ صدقة يوم يقدم فلان لأنه تعجيل بعد وجود السبب بخلافه فى إن قدم فإنه لا يجوز التعجيل . ومنها لزوم أن يكون إذا جاء غد فأنت حر مثل إذا مت فأنت حر لعدم الخطر فيمتنع بيعه قبل الغد كما يمتنع بيعه قبل الموت لانعقاده سببا فى الحال على ماعرف لكنهم يجيزون بيعه قبل الغد قال والأجوبة عنه ليست بشىء ، وقيل المراد بالسبب فى نحو قولنا المعلق ليس سببا العلة وفى المضاف السبب المفضى وهو السبب الحقيقى فلا خلاف وارتفعت الإشكالات وصدق المضاف ليس سببا أيضا فى الحال بذلك المعنى إلا أن اختلاف الأحكام حيث قالوا المضاف سبب فى الحال فجاز تعجيله والمعلق ليس سببا فى الحال فلا يجوز تعجيله ينفيه انتهى .

والحاصل أن الفرق بينهما من مشكلات الأصول والفروع وقد ذكر فى الكافى من باب الخلع أن الطلاق على مال إذا كان مضافا إلى وقت فإن قبولها قبل الوقت غير صحيح ، وفى جامع الفصولين أن المعلق بالشرط كذلك وفى التجنيس ما يخالفه فى المعلق ، ولو قيل إن قبولها فى المضاف قبله صحيح لانعقاده سببا للحال بخلافه فى المعلق لكان أوفق للأصول وقد أوضحناه فى شرح الكنز وفى شرح المجمع لو قال أنت طالق غدا إن شئت ثبت الخيار لها فى الغد ، ولو قدم الشرط فقال إن شئت فأنت طالق غدا فظاهر المذهب أن لها المشيئة فى المجلس وجعل لها الخيار فى المجلس فيهما وعن أبى يوسف أن لها ذلك فى المجلس فيهما وتمامه فيه (والمطلق) ذكره فى الأدلة الفاسدة لأن حمله على المقيد مطلقا منها وذكره صدر الشريعة عقب الخاص والعام لأنه من الخاص كما صرح به فى التحرير وحدّه فيه بما دل على بعض أفراد شائع لا قيد له فوضعه لذلك البعض لأن الدلالة عند الإطلاق دليل الوضع

ولأن الأحكام على الأفراد والوضع للاستعمال فكانت دليله ولا دليل على وضع اللفظ للماهية من حيث هي بل في ضمن الموضوع له والمقيد مامعه قيد كرقبة مؤمنة والرقبة المؤمنة والمعارف بلا قيد قسم ثالث وقديترك فتدخل في المقيد انتهى. (يحمل على المقيد وإن كانا في حادثتين عند الشافعي).

اعلم أنه إذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فإما أن يختلف الحكم أو يتحد فإن اختلف فإن لم يكن أحدهما موجبا لتقييد الآخر فلا حمل كأطعم رجلا واكس رجلا عاريا وإن أوجبه بالذات كأعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أوبالواسطة كأعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة حمل عليه وإن اتحد الحكم فإما منفيا أو مثبتا فلا حمل في الأول كلا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لإمكان الجمع بأن لا يعتق أصلا ولا يخفى (١) أن هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وإن كان مثبتا فإما أن تختلف الحادثة أو تتحد، فإن اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل عندنا خلافا للشافعي، وإن اتحدت فإما أن يكون الإطلاق والتقييد في السبب ونحوه أو لا فإن كان فلا حمل وإلا حمل كالتتابع في صوم كفارة اليمين وتمامه في التلويح، وبه علم أن محل الاختلاف أن يردا مع اتحاد الحكم المثبت واختلاف الحادثة، فعندنا لا يحمل خلافا له وإنا نقول بالحمل إذا اختلف الحكم وكان أحدهما موجبا للتقييد أواتحد الحكم مع اتحاد الحادثة في غير السبب (مثل كفارة القتل) المقيدة بالإيمان في قوله تعالى - فتحرير رقبة مؤمنة - (وسائر الكفارات) المطلقة عن ذلك القيد وهي كفارة الظهار واليمين (لأن قيد الأيمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص) أي في كفارة القتل: يعني أن التقييد بوصف الأيمان فيها ينفي الاجزاء عند عدمه بناء على اعتبار مفهوم الوصف كمفهوم الشرط (وفي نظيره من الكفارات لأنها جنس واحد) من حيث إن الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر فورد عليه لم لم تلحق كفارة القتل بكفارة اليمين في جواز التكفير بالإطعام بجامع أنهما جنس واحد فأجاب عنه بقوله (والطعام في اليمين لم يثبت في القتل لأن التفاوت ثابت باسم العلم) وهو عشرة مساكين فإنه اسم جامد (وهو) أي العلم (لا يوجب إلا الوجود) أي لا يثبت إلا المنطوق ولا ينفي الحكم عما عداه وإذا لم يفد العلم لم يجز تعديته لأن تعدية المعدوم محال (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وإن كانا في حادثة لإمكان العمل بهما) بإجراء المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده وحيث أمكن العمل بهما وجب (إلا أن يكونا في حكم واحد) وحادثة واحدة ولم يردا في الأسباب

---

(١) قوله ولا يخفى الخ ولا يخفى أنه من قبيل المناقشة في المثال وهي غير معتبرة عند فحول الرجال انتهى.

ولم يتعرض المصنف لتاريخهما ، وفى التحرير أنهما إن وردا معا حمل المطلق عليه على أنه بيان للمطلق وإن جهل فالأوجه عندى كذلك حملا على المعية تقديما للبيان على النسخ عند التردد وإن علم التأخر فالمقيد المتأخر ناسخ عند الحنفية أى أريد الإطلاق ثم رفع بالقيد فلذا لم يقيد خبر الواحد عندهم المتواتر وهو المسمى (١) بالزيادة على النص وهو الوجه(٢) والشافعية يقولون يحمل كالتخصيص أى بين المقيد أنه المراد بالمطلق وإذن فاستدلالهم بأنه جمع بين الدليلين مغالطة وقولهم لأن العمل بالمقيد عمل به قلنا بالمطلق الذى فى ضمن المقيد من حيث هو كذلك وهو المقيد لأنه إنما يعمل به حال كونه فى ضمن ذلك المقيد بخصوصه وليس العمل به كذلك بل أن يجزى كل ما صدق عليه من المقيدات بدلا وتمامه فيه (مثل صوم كفارة اليمين) ورد فيها قراءة متواترة - فصيام ثلاثة أيام - وقراءة مشهورة وهى قراءة ابن مسعود متتابعات (لأن الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين) التتابع وعدمه ، وأراد بالمتضادين ما بينهما نهاية الخلاف كما هو اصطلاح الأصوليين لا الأمران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد كما هو اصطلاح أرباب المعقول (فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه) اعلم أن هذا المثال غير مناسب لأن الحكم والحادثة إذا اتحدا فإنه يحمل اتفاقا والشافعى لا يقول بالتتابع فى كفارة اليمين لأنه لا يعمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث الأعرابى « صم شهرين » وروى شهرين متتابعين » كذا فى التلويح (وفى صدقة الفطر وردّ النصاب) وهو رواية « أدّوا عن كل حر وعبد » ورواية من المسلمين (فى السبب ولا مزاحمة فى الأسباب) إذ يجوز أن يكون للشىء الواحد أسباب كثيرة فيكون مطلق الرأس سببا والرأس المؤمنة سببا (فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل) فتجب صدقة الفطر بسبب العبد الكافر كالمؤمن خلافا للشافعى . قال فى التحرير والاحتياط المتقدم لهم ينقلب عليهم إذ هو فى جعل كل سببا للحكم انتهى . وأورد فى التلويح على عدم الحمل أن حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم إلغاء المقيد . وأجاب بأنه يفيد استحباب القيد وفضله وأنه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك ، وبالجملة هو أولى من إبطال حكم الإطلاق انتهى . وأجاب فى التقرير بأنا لا نسلم أن حكم المقيد يفهم من المطلق لأن المطلق لا دلالة له

---

(١) قوله وهو المسمى : أى تقييد خبر الواحد المتواتر هو المسمى بالزيادة على النص عندهم ، لأن خبر الواحد ظنى والمتواتر قطعى ، ولا يجوز نسخ القطعى بالظنى انتهى ، ابن أمير حاج .

(٢) قوله وهو الوجه : أى كون المقيد للتأخير على المطلق ناسخا له وهو الأوجه .

على الإفراد وحكم المقيد العمل بفرض خاص على سبيل التعيين لايسع غيره والمطلق ليس كذلك انتهى، وهومبنى على أن المطلق وضع للماهية وقدمنا ضعفه (ولانسلم أن القيد بمعنى الشرط) جواب عن قول الشافعى : إن القيد بمعنى الشرط وإنما لم يكن بمعناه لأنه يجوز أن يكون قيدا اتفاقيا (ولئن كان) القيد بمعنى الشرط (فلانسلم أنه يوجب النفى) لأنه ساكت عن الكافرة فكانت باقية على العدم الأصلى : وحاصله أن الاعدام على قسمين : الأول عدم مالايكون تحريرا كعدم إجزاء الصلاة . والثانى عدم إجزاء مايكون تحرير رقبة غير مؤمنة : فالقسم الأول إعدام أصلى بلا خلاف . والثانى كذلك عندنا وعنده حكم شرعى والعدم الأصلى لايصح تعديته (ولئن كان) يوجب النفى ويصح تعديته كما قال الشافعى به (فإنما يصح الاستدلال به على غيره أن لو صحت المماثلة) بين الأصل والفرع (وليس كذلك) أى ولا مماثلة بينهما (فإن القتل) الذى نزعم أن الكفارة واجبة فيه الشامل للعمد والخطأ (أعظم الكبائر) أى بعد الاشراك بالله تعالى ولا كذلك الظهار واليمين ، وفى التوضيح أن القتل من أعظم الكبائر بزيادة من وهى الأولى وعليه يحمل كلام المصنف فإن قتل الخطأ ليس أعظمها ، وظاهر كلامهم أن قتل الخطأ كبيرة وهو مشكل لأنهم قالوا إن الكفارة لا تجب فى الكبيرة (وأما قيد الاسامة) جواب عما أورد نقضا علينا بأنكم نفيتم وجوب الزكاة عن غير السائمة عملا بمفهوم التقييد بالسائمة (والعدالة) فى قوله تعالى - وأشهدوا ذوى عدل منكم - فإنكم قيدتم به قوله تعالى - واستشهدوا شهيدين من رجالكم - (فلم يوجب النفى) أى نفى الجواز بدون القيد (لكن السنة المعروفة فى إبطال الزكاة عن العوامل والحوامل أوجب نسخ الاطلاق) أى إطلاق الحديث « فى خمس من الإبل شاة » (والأمر بالتثبت) أى بالتوقف (فى نبأ الفاسق) أى خبره وهو قوله تعالى - إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا - أى فتثبتوا (أوجب نسخ الإطلاق) أى إطلاق شهيدين من رجالكم (وقيل إن القران فى النظم) أى الجمع بين الكلامين بحرف الواو (يوجب القران فى الحكم) رعاية للتناسب (فلا تجب الزكاة على الصبى لاقترانها بالصلاة) فى قوله تعالى - أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة - (واعتبروا بالجملة الناقصة) أى قاسوا التامة على الناقصة فإن الناقصة توجب المشاركة اتفاقا كإن دخلت فأنت طالق وزينب تعلقا (وقلنا إن عطف الجملة على الجملة لايوجب الشركة لأن الشركة إنما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما تتم به فاذا تم بنفسه لم توجبه الشركة إلا فيما يفتقر إليه) كإن دخلت فأنت طالق وعبدى حر لعدم إمكان جمعهما بخبر واحد بخلاف وضرتك طالق لإمكان الجمع فيتنجز وقد تقدم الكلام عليه فى بحث الواو (والعام إذا خرج مخرج الجزاء) نحو : زنى ماعز فرجم وسهى النبى صلى الله عليه وسلم فسجد (أو مخرج الجواب) كقول من دعى إلى الغداء أن تغديت (ولم يزد عليه)

أى على الجواب (أو لم يستقل بنفسه) أى لم يفد منفردا كبلى أو نعم ، وذكر فى التحقيق أن موجب نعم تصديق ماقبله من كلام منفى أو مثبت استفهاما كان أو خبرا كما إذا قيل لك قام زيد أو أقام زيد أو لم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لماقبله وتحقيقا لمابعد الهمزة وموجب بلى إيجاب مابعد النفى استفهاما كان أو خبرا فإذا قيل لم يقم زيد أو ألم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام فإذا قال الرجل لآخر أليس لى عليك ألف درهم ، وفى التلويح أن نعم مقررة لماسبق من كلام موجب أو منفى استفهاما أو خبرا وبلى مختصة بإيجاب النفى السابق استفهاما أو خبرا فعلى هذا لايصح بلى فى جواب كان لى عليك كذا ولايكون نعم فى جواب أليس لى عليك كذا إقرارا إلا أن المعتبر فى أحكام الشرع العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر ويكون إقرارا فى جواب الإيجاب والنفى استفهاما أو خبرا انتهى . وذكر فى التقرير أن قولهم نعم لا تجعل المنفى موجبا ، محله ما إذا لم تكن الهمزة للإنكار ، أما إن كانت للإنكار وقد دخل على النفى ونفى النفى إثبات فصح الجواب بنعم وعلى هذا لا يلزم الكفر لو قالوا نعم فى جواب ـ ألست بربكم ـ (يختص) العام (بسببه) اتفاقا ، ومعنى الاختصاص به اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم ثابتا فى حق غير السائل بنص آخر أو بدلالة أو بقياس كذا فى التحقيق :

ثم اعلم أن الاختصاص بالسبب لا يختص بالعام ، ولذا قال فى التحرير الجواب غير المستقل يساوى السؤال فى العموم والخصوص اتفاقا على الظاهر (وإن زاد على قدر الجواب لايختص بالسبب ويصير مبتدئا حتى لا تلغى الزيادة) كما لو قال المدعوّ إلى الغداء إن تغذيت اليوم فكذا فإنه لا يتقيد بالغداء المدعوّ إليه حتى يحنث بالتغدى فى ذلك اليوم سواء كان ذلك الغداء المدعو إليه أو غيره مع الداعى أو بدونه لأن فى حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة وإلغاء الحال المبطنة وفى حمله على الجواب الأمر بالعكس ولايخفى أن العمل بالحال دون العمل بالمقال كذا فى التلويح . قال فى التنقيح ولو نوى الجواب صدّق ديانة يعنى لأنه نوى مايحتمله لفظه لا قضاء لأنه خلاف الظاهر مع أن فيه تخفيفا عليه . ثم اعلم أن قوله لايختص بالسبب معنى ما اشتهر أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لأن التمسك إنما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لاينافى عموم اللفظ ولايقتضى اقتصاره عليه ولأن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة فكان إجماعا على أن العبرة لعموم اللفظ (خلافا للبعض) ومنهم الشافعى فإنه قال إن السبب يخصص العام وتمامه فى التحرير والتلويح (وقيل الكلام المذكور للمدح) كقوله تعالى ـ إن الأبرار لفى نعيم ـ (أو الذم) كقوله تعالى ـ والذين يكنزون الذهب ـ (لاعموم له) حتى منع بعضهم الاستدلال

والذين يكنزون على وجوبها في الحلى ؛ قال في جمع الجوامع : والأصح تعميم العام بمعنى المدح والذم إذا لم يعارضه عام آخر ومثله المحلى مع المعارض - والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم - فإنه وقد سيق للمدح يعم بظاهره الأختين بملك اليمين فحمل الأول على غير ذلك بأن لم يرد بأوله أو أريد ورجح الثاني عليه بأنه محرم انتهى . (وعندنا هذا فاسد) لأنه عام بصيغته قالوا عهد فيهما ذكر العام مع عدم إرادته مبالغة . أجيب بأنها لا تنافيه إذا كانت للحث بخلاف نحو قتلت الناس كلهم كذا في التحرير (وقيل الجمع المضاف إلى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد) ونسب هذا القول إلى زفر وكذا المثنى إذا أضيف إلى مثنى (وعندنا يقتضى مقابلة الآحاد بالآحاد) كقوله تعالى - جعلوا أصابعهم في آذانهم - لأن كل واحد جعل أصبعه في أذنه فقط (حتى إذا قال لامرأتيه إذا ولدتما ولدين فأنتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا) لوجود الشرط ولا يشترط أن تلد كل ولدين قيد بقوله ولدين لأنه لو قال إن ولدتما ولدا فأنتما طالقان يقع الطلاق عليهما بوجود ولد واحد منهما كقوله إن حضتما حيضة لأن الفرد قد يضاف إلى المثنى مجازا كقوله تعالى - نسيا حوتهما - والمجاز أولى من اللغو ولو قال إذا ولدتما فقط فهو كما لو قال والدين يشترط ولادتهما رعاية للحقيقة وكذا إن حضتما وتمام تفريعاته في تلخيص الجامع الكبير من باب الحنث يقع بالواحدة والاثنين (وقيل الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده) نسبه في التحرير (١) إلى العامة من الحنفية والشافعية لكن قيده بما إذا كان واحدا وإلا فعن الكل وقيل عن واحد غير عين وهو بعيد ثم منهم من عمم في الإيجابي والندبي فهما نهيا تحريم وكراهة في الضد ومنهم من خصص أمر الوجوب (والنهى عن الشيء يكون أمرا بضده) المتحد وإلا فقيل بالكل وفيه بعد (وعندنا الأمر بالشيء يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشيء يقتضى أن يكون ضده في معنى سنة واجبة) أى ثابتة مؤكدة قريبة من الواجب نسبه في التحرير إلى فخر الإسلام والقاضي أبي زيد وشمس الأئمة وأتباعهم وأطلق في الأمر فشمل أمر الإيجاب والندب وفي النهى فشمل نهى التحريم وحرر أن المسألة في أمر الفور لا التراخي وفي الضد المستلزم للترك لا الترك وليس النزاع في لفظهما ولا المفهومين للتغاير بل في أن طلب الفعل الذى هو الأمر عين طلب ترك ضده الذى هو النهى ، وقول فخر الإسلام ومن معه لا يستلزم اللفظي بل هو كالمتضمن ومراده غير أمر الفور لتنصيصه على

---

(١) قوله نسبه في التحرير في حاشية عزمى زاده على ابن ملك : يتضح لمن تتبع أقوال القوم أن ماذكره المصنف هو مذهب الجصاص اه فتأمله مع كلام التحرير وحرر المواقع اه ؛

تحريم الضد المفوت، وعلى هذا ينبغي أن يقيد الضد بالمفوت ثم إطلاق الأمر عن كونه فوريا وفائدة الخلاف استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط أو به وبفعل الضد حيث عصى أمرا ونهيا وتمامه فى التحرير (وفائدة هذا الأصل أن التحريم إذا لم يكن مقصودا) بالأمر (لا يعتبر إلا من حيث تفويت الأمر) أى المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام (فإذا لم يفوّته) أى لم يفوّت الاشتغال بالضد فعل المأمور به (كان الاشتغال) بالضد (مكروها) ولا يحرم (كالأمر بالقيام) فى الركعة الثانية (ليس بنهى عن القعود قصدا حتى إذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود لكنه يكره) القعود لاستلزامه تأخير الواجب، وتعقبه فى التحرير بأن الكراهة ليست مقتضى الأمر وإنما مبناها خارج هو التأخير وإلا لم يكره (ولهذا) أى لأن النهى يقتضى سنية الضد (قلنا إن المحرم لما نهى عن لبس المخيط) فى قوله عليه الصلاة والسلام « لايلبس المحرم القباء ولا القميص » إلى آخره (كان من السنة لبس الإزار والرداء) وتعقبه فى التحرير بقوله . وأما قوله النهى يوجب فى أحد الأضداد السنية كنهى المحرم عن المخيط سن له الازار والرداء فلا يخفى بعده عن وجه الاستلزام انتهى . (ولهذا) أى لأن الأمر يوجب كراهة الضد إذا لم يفوت (قال أبو يوسف: إن من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لأنه) أى لأن السجود على مكان نجس (غير مقصود بالنهى إنما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر فإذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده) فيكون مكروها لامفسدا (وقالا: الساجد على النجس بمنزلة الحامل له والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا للفرض كما فى الصوم) فإن الكف فيه عن المفطرات الثلاث فرض والصوم يفوت بوجود الفطر فى جزء من وقته فكذا فى حمل النجاسة، وذكر الامام الأسنوى فى التمهيد مسألة الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده أم لا فيه ثلاثة مذاهب، ولنقدّم على ذلك مقدمة وهى أنه إذا قال السيد لعبده مثلا اقعد فهنا أمران منافيان للمأمور به وهو وجود القعود: أحدهما مناف له بذاته أى بنفسه وهو عدم القعود لأنهما نقيضان والمنافاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهى عن عدمه أو على المنع منه بلا خلاف . والثانى مناف له بالعرض أى بالاستلزام وهو الضد كالقيام فى مثالنا أو الاضطجاع، وضابطه أن يكون معنى وجوديا يضاد المأمور به ووجه منافاته بالاستلزام أن القيام مثلا يستلزم عدم القعود الذى هو نقيض القعود، فلو جاز عدم القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين إنما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتهما، فاللفظ الدال على القعود يدل على النهى عن الأضداد الوجودية كالقيام بالالتزام والذى يأمر قد يكون غافلا عنها ثم صحح أنه نهى عن ضده بالالتزام ثم قال فائدة الخلاف فى هذه المسألة وفى عكسها من الفروع ما إذا قال لامرأته إن خالفت أمرى فأنت طالق ثم قال لها لا تكلمي

زيدا فكلمته لم تطلق لأنها خالفت نهيه لا أمره هذا هو المشهور. وقال الغزالى أهل العرف يعدونه مخالفا للأمر ولو قال إن خالفت نهيى فأنت طالق ثم قال لها قومى فقعدت فللأصوليين من الأصحاب وغيرهم أقوال، فذهب بعض من جعله نهيا إلى وقوع الطلاق والأظهر عند الإمام وغيره المنع مطلقا إذ لا يقال فى عرف اللغة لمن قال قم إنه نهى انتهى، ومقتضى ما اختاره مشايخ المذهب أنها إذا خالفت نهيه فى المسألة الأولى لم يقع وكذا لم يقع فى عكسه كما لا يخفى.

فصل: فى بيان الحكم وأقسامه

أما لفظ الحكم فيقال للوضعى وللتكليفى. فالأول قول الله تعالى النفسى جعلته مانعا أو علامة على تعلق الطلب كالدلوك والتغير أو الملك أو زواله. والثانى خطابه تعالى المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تخييرا ويقال لوصف الفعل أثرا للخطاب كالوجوب والحرمة أو لم يكن أثرا له كالنافذ واللازم والموقوف وغير اللازم كالوقف عند أبى حنيفة وتمام أبحاثه فى التحرير، ثم الحكم ينقسم إلى قسمين: عزيمة ورخصة أشار إليهما بقوله (المشروعات على نوعين) أى الأحكام ظاهره انحصارها فى العزيمة والرخصة، وظاهر تقسيم العزيمة إلى الأربعة أن المباح ليس منها وظاهر تفسير الرخصة بأنه ليس منها أيضا فلم يكن عزيمة ولا رخصة فلم تنحصر الأحكام فيها. وأجاب فى التقرير بأنها داخلة فى العزيمة بوكادة شرعيتها إذ ليس إلى العباد رفعها وإنما لم يذكرها فى أنواع العزيمة لأن غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم انتهى (عزيمة) بالجر بدل وبالرفع خبر مبتدإ محذوف (وهو اسم لما هو أصل منها) أى من المشروعات بأن ثبت ابتداء بإثبات الشارع له وقوله (غير متعلق بالعوارض) تفسير للأصالة فشمل الأحكام كلها قال فى التلويح وهو الحق على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الأحكام إلى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه لأن العزيمة اسم للحكم الأصلى فى الشرع على الأقسام التى ذكرناها (وهى أربعة أنواع) لأن الحكم إما أن يثبت بدليل مقطوع به أو لا الأول الفرض والثانى إما أن يستحق تاركه العقاب أو لا الأول هو الواجب والثانى إما أن يستحق الملامة أو لا والأول هو السنة والثانى النفل وهى حاصرة للأفعال والتروك لأن ترك المنهى عنه فرض إن كان ثابتا بقطعى وواجب إن كان فيه شبهة وسنة ونفل إن كان دونه كذا فى التقرير. وأما المباح فقد علمت أنه داخل فى العزيمة وأدخله فى التقرير فى قسم النفل والمكروه تنزيها من المباح، وفى التحرير إن ثبت الطلب بقطعى فالافتراض والتحريم أو بظنى فالإيجاب وكراهة التحريم ويشاركانهما

فى استحقاق العقاب بترك متعلقهما وعنه قال محمد كل مكروه حرام نوعا من التجوز وقالا على الحقيقة إلى الحرام أقرب للقطع بأن محمدا لا يقول بإكفار جاحد المكروه فلا اختلاف بينهم كما يظن انتهى (فريضة وهى مالا يحتمل زيادة ولا نقصانا) أشار به إلى أنه فى اللغة بمعنى التقدير وأنه مراعى فى الاصطلاح لأنها مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانا حتى لو آمن بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام من عند الله وغيره لم يكن مؤمنا كذا فى التقرير (ثبتت بدليل لاشبهة فيه) أشار به إلى أنه فى اللغة بمعنى القطع أيضا وأنه مراعى أيضا فقد روعى فيه كلا المعنيين وشبهة نكرة فى سياق النفى فعمت الشبهة ثبوتا ودلالة فلابد فى دليل الفرد من قطعيتهما وبه اندفع ماأورد عليه من أن بعض المباحات ثابت بدليل قطعى نحو ـ وكلوا واشربوا ـ وكذا بعض المندوبات نحو ـ وافعلوا الخير ـ لأن المراد بالقطعى مالا يحتمل التأويل وعدم احتماله فى الآيتين ممنوع فإن المأمور به فى الآيتين من منافعنا فهو لنا لا علينا ، وعرفه فى التوضيح بأنه فعل لازم علما وعملا وفى التحرير بما قطع بلزومه من فرض قطعى (كالإيمان والأركان الأربعة) وهى الصلاة والزكاة والصوم والحج (وحكمه) أى الفرض (اللزوم علما) بالعقل فإن العلم الاستدلالى بالأشياء إنما يكون بالعقل (وتصديقا بالقلب) فإن محل الاعتقاد إنما يجب اعتقاد حقيته لكونه ثابتا بمقطوع به وهذا الاعتقاد على هذه الصفة هو الإسلام حتى لو تبدل بضده كان كفرا كذا فى التقرير (وعملا بالبدن) أى يلزم إقامته بالبدن (حتى يكفر جاحده) أى ينسب إلى الكفر من أكفره إذا دعاه كافرا ومنه قوله لا تكفر أهل قبلتك وأما لا تكفر من التكفير فهو غير ثابت هنا وإن كان جائزا فى اللغة كذا فى المغرب . وحاصله أنه من أكفر يكفر بضم الياء وكسر الفاء وبالبناء للمجهول تفتح ألفا والأصل حتى يكفر الشارع جاحده سواء أنكره قولا أو اعتقادا كما فى التلويح (ويفسق تاركه بلاعذر) لقوله ماهو من أركان الشرائع لا ماهو من أصول الدين ، وعلى هذا فقوله حتى يكفر جاحده شامل للإيمان والأركان وقوله ويفسق تاركه خاص بالأركان وقيده فى التقرير بأن يتركه بلا استخفاف وإلا فهو كافر (وواجب وهو ماوجب) أى لزم (بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والأضحية) فإنهما لزما بدليل ظنى أطلقه فشمل خبر الواحد والمشهور والكتاب المؤول وإنما قيده فخر الإسلام بالأول لأن غالب الواجبات ثبتت به كذا فى التقرير وهذا القسم أعنى الواجب لم يكن ثابتا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم لأن خبر الواحد الذى مفهومه قطعى ليس بظنى فى حق من سمعه من فى النبى صلى الله عليه وسلم كماذكره فى فتح القدير من باب الإمامة وعرفه فى التحرير بما ظن لزومه لسقوط لزومه على المكلف بلاعلم من وجب سقط (وحكمه اللزوم عملا) للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن ، وفى التوضيح ويعاقب تارك الفرض والواجب إلا أن الله يغفر انتهى وأقره عليه

فى التلويح هنا ومرادهم الاستواء بينهما فى أصل العقوبة وإن اختلفا فيما تكون به العقوبة فإن تارك الفرض يستحق العقوبة بالنار وتارك الواجب يستحق العقوبة بغيرها كحرمان الشفاعة لما فى التلويح أول الكتاب من بحث الفقه أن المكروه تحريما يستحق فاعله محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة انتهى والواجب فى رتبة المكروه تحريما والمراد بحرمان الشفاعة أن لا يشفع العاصى فى أحد لا أن لا يشفع فيه أحد فإن الشفاعة حق لأصحاب الكبائر كما نبه عليه الكمال ابن أبى شريف فى حاشية شرح العقائد (لا علما على اليقين) أى لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل ظنى ومبنى الاعتقاد على اليقين (حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد) بأن لا يرى العمل بها واجبا (وأما متأولا فلا) أى لا يفسق لأن التأويل فى مظانه من سيرة السلف وظاهر تقييده أولا بالاستخفاف أنه لا يفسق إذا لم يكن مستخفا سواء كان متأولا أو لا، وظاهر تقييده ثانيا بالتأويل أنه إذا لم يكن مستخفا ولا متأولا فإنه يفسق والحق أنه إن كان متأولا فلا يضلل ولا يفسق وإلا فإن كان مستخفا يضلل لأن رد خبر الواحد والقياس بدعة وإن لم يكن متأولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه كذا فى التلويح ونقله فى التقرير عن عامة الكتب وفى التحرير: وقال الشافعية إن الفرض والواجب مترادفان ولا ينكرون انقسام ما لزم إلى ظنى وقطعى ولا اختلاف حالهما فالخلف لفظى غير أن إفراد كل قسم باسم أنفع عند الوضع للحكم انتهى وتمامه فى التلويح، ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظنى والواجب فيما ثبت بقطعى شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة وذكر المحلى فى شرح جمع الجوامع ما تقدم من أن ترك الفاتحة من الصلاة لا يفسدها عند أبى حنيفة دوننا لا يضر فى أن الخلف لفظى لأنه أمر فقهى لا مدخل له فى التسمية التى الكلام فيها انتهى، وذكر الأسنوى فى التمهيد أن من الفروع المخالفة لقاعدتهم من ترادف الفرض والواجب ما لو قال الطلاق لازم لى أو واجب علىّ طلقت زوجته للعرف بخلاف ما إذا قال الطلاق فرض لعدم العرف كذا ذكره الرافعى انتهى. وأما مذهبنا فنقل فى فتح القدير الاختلاف فى طلاقك علىّ لازم أو واجب أو فرض أو ثابت ثم قال والمختار أنه يقع فى الكل لأن الطلاق لا يكون واجبا أو ثابتا بل حكمه وحكمه لا يجب ولا يثبت إلا بعد الوقوع وفرّق بينه وبين العتاق انتهى، ثم اعلم أنهم حكموا هنا بتضليل المستخف بأخبار الآحاد وقالوا من ترك سنن الصلوات الخمس إن لم يرها حقا كفر وإن رآها وتركها قيل لا يأثم والصحيح أنه يأثم لأنه جاء الوعيد بالترك كذا فى النوازل، وفى فتح القدير هذا إذا تجرد الترك عن استخفاف بل يكون مع رسوخ الأدب والتعظيم فإن لم يكن كذلك دار الأمر بين الكفر والإثم بحسب الحال الباعثة له على الترك انتهى، وفى البزازية قيل قلم الأظفار سنة فقال لا أفعل وإن كان

سنة كفر ثم قال: والحاصل أنه إذا استخف بسنة أوحديث من أحاديثه عليه الصلاة والسلام كفر انتهى ، فقد علمت أن الاستخفاف بالحديث كفر فكيف قال الأصوليون إنه يضلل وقدظهر لى أن معنى الاستخفاف مختلف فمراد الأصوليين به الإنكار بغير تأويل مع رسوخ الأدب ومراد الفقهاء الإنكار مع الاستهزاء ولاشك فى كونه الثانى كفرا (وسنة) وهى لغة الطريقة مرضية أولا واصطلاحا (الطريقة المسلوكة فى الدين) أى سنه عليه الصلاة والسلام أوالخلفاء الراشدون أو بعضهم كذا فى التحرير وأورد عليه شموله للفرض والواجب فزيد عليه من غير افتراض ولا وجوب فأوردت عليه فى شرح الكنز المندوب فالأولى من غير لزوم على سبيل المواظبة والأحسن مافى التحرير بأنها ماواظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم مع الترك أحيانا بلاعذر ليلزم كونه بلاوجوب وقدأوضحت الكلام فيها فى سنن الوضوء من شرح الكنز (وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولاوجوب) لم يذكر حكم الترك اكتفاء بذكره فى حكم نوعيها ، وقدمنا أن الأصح أنه يأثم بترك المؤكدة لأنها فى حكم الواجب والإثم مقول بالتشكيك هوفى الواجب أقوى منه فى المؤكدة (إلا أن السنة تقع على سنة النبى صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة) فإن السلف كانوا يقولون سنة العمرين أى أبوبكر وعمر رضى الله عنهما كذا فى التوضيح ، وتعقبه فى التلويح بأن الكلام فى السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه الصلاة والسلام: «من سنّ سنة حسنة» الحديث فإن قوله من سنّ قرينة صارفة عن التخصيص بالنبىّ صلى الله عليه وسلم انتهى . (وقال الشافعى مطلقها طريقة النبى صلى الله عليه وسلم) لأنه هو المتبع والمقتدى على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لايحمل إلا على سنته أضاف هذا القول إلى الشافعى مع أنه قول كثير من أصحاب أبى حنيفة ، والأول قول فخر الاسلام وجمع من المتأخرين كما فى التلويح ، ورجح الثانى فى الميزان واختاره فى التلويح بقوله ولا نزاع فى صحة إطلاق السنة على الطريقة على ماهو المدلول اللغوى ، ولا خفاء فى أن المجرد عن القرائن ينصرف فى الشرع إلى سنة النبى صلى الله عليه وسلم للعرف الطارئ كالطاعة تنصرف إلى طاعة الله ورسوله وقديراد بالسنة ماثبت بالسنة كما روى عن أبى حنيفة أن الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا فى يوم واحد: أحدهما فرض ، والآخر سنة أى واجب بالسنة انتهى . ورجح فى التحرير الأول بقوله وقول الشافعى مطلقها ينصرف إليه عليه الصلاة والسلام صحيح فى عرف الآن والكلام فى عرف السلف ليعمل به فى نحو قول الراوى السنة أو من السنة وكانوا يطلقونها على ماذكرنا انتهى . وفى التقرير وكذا الخلاف فى قول الصحابى أمرنا بكذا أونهينا عن كذا انتهى : يعنى لايختص الآمر والناهى به عليه الصلاة والسلام : وحاصله أن الصحابى إذا قال من السنة كذا أو أمرنا أو نهينا فهل يختص به عليه الصلاة

والسلام فيكون حجة لا تجوز مخالفتها أو لايختص فلايكون حجة لكونه محتملا؟ (وهى) أى السنة (نوعان سنة الهدى) أى سنة أخذها من تكميل الهدى أى الدين كذا فى التقرير وفى فتح القدير من باب الإمامة سنة الهدى أعم من الواجب لغة كصلاة العيد انتهى (وتاركها يستوجب إساءة) أى التضليل واللوم، قال فى التحرير تاركها مضلل ملوم انتهى . والإساءة أفحش من الكراهة (١) وظاهر كلامهم أن المراد بالإساءة الإثم وأن سنة الهدى لا تختص بالسنة المؤكدة كما قدمناه عن الفتح بل يدخل الواجب فيها بناء على أنه ثبت وجوبه بالسنة وإلا فالسنة قسيم للواجب، ثم اعلم أن قولهم يلام على تركها قيده فى التقرير باللوم فى الدنيا وظاهره أنه لا لوم على تركها فى الآخرة وهو الظاهر لعدم الأمر بها من الله تعالى (كالجماعة والأذان) فإن كلا منهما سنة هدى وهما سنتان مؤكدتان على الصحيح . قال فى التحرير: وإنما يقاتل المجمعون على تركها للاستخفاف انتهى يعنى لا للوجوب وقد علمت أن المؤكدة والواجبة اشتركا فى الإثم بتركهما ولذا استدل فى التقرير على وجوب الأذان بقول محمد لا يؤذن لصلاة قبل دخول وقتها ويعاد فيه انتهى . وفى التلويح أن ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه الصلاة والسلام «من ترك سنتى لم ينل شفاعتى» انتهى وهذا يقتضى أن المراد بحرمان الشفاعة عدم شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم فيه وهو خلاف ما قدمناه (وزوائد) هى التى ليس فى فعلها تكميل الدين لكن فعلها أفضل من تركها وكأنهم أرادوا بها السنن التى ليست بمؤكدة التى تارة يطلقون عليها اسم السنة وتارة المستحب وتارة المندوب ، وقد فرق للفقهاء بين الثلاثة فقالوا ما واظب النبى عليه الصلاة والسلام على فعله مع ترك ما بلا عذر سنة وما لم يواظبه مستحب إن استوى فعله وتركه (٢) ومندوب إن ترجح (٣) تركه على فعله بأن فعله مرة أو مرتين ، والأصوليون لم يفرقوا (٤) بين المستحب

---

(١) قوله والإساءة أفحش من الكراهة ، فى شرح المغنى والإساءة دون الكراهة قال الحلوانى الكراهة أفحش من الإساءة اهـ ، وهو مخالف لما قاله فلعله قول آخر أو اصطلاح آخر والله أعلم . وقد يوفق بأن مراد الشارح الكراهة التنزيهية ولا شك أن الإساءة أى التضليل واللوم أفحش منها ، ومراد الحلوانى وغيره الكراهة التحريمية فتأمل ، أفاده فى شرح المختار .

(٢) أى منه صلى الله عليه وسلم : أى كان فعله قدر تركه : أى لم يغلب أحدهما الآخر اهـ .

(٣) قوله إن ترجح تركه : أى كان تركه كثيرا غالبا وفعله نادرا قليلا اهـ .

(٤) قوله الأصوليون لم يفرقوا : هو المختار اهـ .

والمندوب (وتاركها لا يستوجب إساءة) ولا كراهة وظاهر كلامهم ولا لوم ولا عتاب (كسنن النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه وقعوده) وركوبه ومشيه وأكله وشربه وتطويل قراءته وركوعه وسجوده في الصلاة كذا في التقرير (والنفل) وهو لغة الزيادة (وهو مايثاب المرء على فعله) أي مايستحق(١) الثواب (ولا يعاقب على تركه) تعريف له بحكمه ومراده بعدم العقوبة عدم الإساءة على تركه كما قال في التوضيح ولا يساء تاركه، وظاهر كلامهم هنا أن النفل ما لم يفعله صلى الله عليه وسلم ولم يرغب فيه بخصوصه لأنهم جعلوه مقابلا للسنة بنوعيها أعني سنة الهدى والزوائد ولذا قال في التوضيح وهو دون سنن الزوائد فهو عبادة مشروعة ولذا لم يرغب فيها الشارع بخصوصها . وأما الفقهاء فالنفل عندهم مادعا إليه صلى الله عليه وسلم خصوصا أو عموما من غير إيجاب بدليل قولهم باب النوافل، وذكر اليمني في شرح الشهاب أن الحاصل بأصول الشرع يسمى ثوابا والحاصل بالمكملات يسمى أجرا، لأن الثواب لغة بدل العين والأجر بدل المنفعة فالمنفعة تابعة للعين ثم الظفر بنعيم الجنة أصل والنجاة من العذاب تبع لكن قد يطلق الأجر ويراد به الثواب وبالعكس. وقال في موضع آخر: الثواب اسم لعوض يناله المرء بدل ماحصل منه انتهى. (والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا) أي لكونه لايعاقب على تركه وقد رجع اسم الإشارة في التقرير إلى الشيئين أعني عدم العقوبة وحصول الثواب، وفيه نظر لأن مازاد على الركعتين لاثواب فيه بل يكون آثما لخلطه النفل بالفرض ولذا لو لم يقعد على رأس الركعتين وأتمها فسدت. وجوابه أنه إنما أعاده إلى الشيئين على ماظنه الشافعي فإن قوله والزائد الخ دفع لقول الشافعي فإنه يقول إن المسافر إذا أتم وقع الكل فرضا وليس بصحيح لأن الزائد على الركعتين عنده لايعاقب على تركه ويثاب على فعله فوجد حكم النفل فيه فكان نفلا فلايجوز القول بوقوعه فرضا وإنما اختير نارجوعه إلى الأقرب ليكون ابتداء مسألة يبتنى عليها أن الركعتين الأخريين للمسافر لاينوبان عن سنة الظهر كما أفاده في التحرير، وأورد صوم المسافر فإن عدم العقوبة موجود ويقع فرضا. وأجيب بأن المراد بالترك الترك مطلقا وصوم المسافر مؤخر لامتروك وأورد الزيادة على الآيات الثلاث في القراءة تقع فرضا مع أنه يثاب عليها ولايعاقب على تركها . وأجيب بأن كونها فرضا بطريق الانقلاب بعد تحققها لدخولها تحت عموم الأمر

---

(١) قوله أي مايستحق، عبر به إشارة إلى أنه لايلزم من الاستحقاق وجوب الإعطاء خلافا للمعتزلة فقول المصنف مايثاب ليس على ظاهره من أنه يثاب بالفعل فإن ذلك يكون بأمر آخر وهو تفضل المولى ولو زاد الشارح بعد قوله مايثاب المرء فضلا وكرما لاستغنى عن هذا التفسير الذي ذكره فإن عبارة المصنف لا تفيده ولايخفى أن المفسر عين المفسر اه.

كذا فى التقرير (وقال الشافعى لما شرع النفل على هذا الوجه) وهو عدم العقوبة بتركه (وجب أن يبقى كذلك) فلا يعاقب عليه لو قطعه بعد الشروع اعتبارا للبقاء بالابتداء ولا قضاء عليه (وقلنا إن ما أداه وجب صيانته) لأن الجزء الذى أداه صار عبادة لله تعالى حقا له فتجب صيانته لأن التعرض لحق الغير بالإفساد حرام (ولا سبيل إليه) أى ولا طريق إلى حفظه فإن الصيانة بمعنى الحفظ (إلا بإلزام الباقى) إذ لا صحة له بدون الباقى لأن الكل عبادة واحدة بتمامها . فإن قيل بعد الشروع فى الجزء الثانى لم يبق الجزء الأول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة . قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والإجماع الحكم بالبقاء . فإن قيل فمن مات فى أثناء العبادة ينبغى أن لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدّى عبادة . قلنا الموت منه لا مبطل فجعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى للدلائل الدالة على كونه عبادة وتمام أبحاثه فى التلويح (وهو) ما شرع فيه نفلا (كالمنذور) دليل آخر على لزومه بالشروع (صار) المنذور (لله تعالى تسمية لا فعلا) بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم إبقاء الشىء وصيانته عن البطلان أسهل من ابتداء وجوده (ثم لما وجب لصيانته) أى المنذور (ابتداء الفعل) بالرفع فاعل وجب وهو الشروع فيه (فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل) بجر ابتداء مضافا إليه (بقاؤه) بالرفع فاعل يجب (أولى) وحاصله أنه إذا وجب أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل لصيانة أدنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلأن يجب أسهل الأمرين وهو إبقاء الفعل لصيانة أقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا أولى كذا فى التلويح وفى التحرير ، وثبوت التخيير شرعا فى ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره بعده كما قال الشافعى فجاز الاختلاف غير أنه يتوقف على دليل ، وهو النهى عن إبطال العمل فوجب الإتمام فلزم القضاء بالإفساد انتهى .

﴿ ورخصة ﴾ أى النوع الثانى من المشروعات لم يذكر لها تعريفا يشمل أقسامها الأربعة اكتفاء بما ذكره فى تعريف كل قسم قالوا ما تغير من عسر إلى يسر من الأحكام كذا فى التحرير آخرا وعرّفها أولا بما شرع تخفيفا لحكم مع اعتبار دليله قائم الحكم لعذر أو متراخيا عن محلها كفطر المسافر ، وعرّفها السيرامى بما تغير من عسر إلى يسر لعذر مع بقاء الأصل مشروعا فقوله ما تغير أخرج المشروع ابتداء فإنه عزيمة ولهذا كان الرخص المجازية عزيمة حقيقة حتى كان القصر عزيمة فى حق المسافر ، وقوله مع بقاء الأصل وهو السبب أخرج المنسوخ لعذر كوجوب قتال الواحد مع العشرة من الكفار فإنه رخصة مجازا (وهى أربعة أنواع) بالاستقراء (نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر) من حق لك بالضم ، ومعناه

أن إطلاق اسم الرخصة على أحدهما أنسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وعدمها
لا من حق الشيء إذا ثبت أى أحدهما فى كونه حقيقة أقوى من الآخر ولا من حق لك أن
تفعل (١) بالضم أى أنت خليق به : أى أحدهما فى إطلاق اسم الرخصة أولى من الآخر وإنما
لم يكن بهذين المعنيين لأن كون الشيء حقيقة فى معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون أقوى
وأولى كذا فى التقرير (ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر) أى أكمل فى كونه مجازا
باعتبار أن الأصل لم يبق مشروعا . ثم اعلم أن المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة حقيقة كان
أو مجازا (أما أحق نوعى الحقيقة فما استبيح) أى ما عومل معاملة المباح بترك المؤاخذة (مع
قيام المحرم) وهو الدليل المثبت للحرمة احترازا عن مثل الصيام فى الظهار عند فقد الرقبة
فإنه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه (وقيام حكمه) أى الدليل المحرم وهو
الحرمة ولا يلزم اجتماع الضدين وهما الحرمة والإباحة فى شيء واحد لأن ترك المؤاخذة
لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفى عنه كذا فى التلويح . فإن قيل العمل بالدليل
المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جائز . قلنا الإجماع على ذلك إلى آخر
ما فى التقرير . ثم اعلم أن كلامهم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة فى الاباحة ويلزمه انحصار
العزيمة فى الحرمة لأنها تقابلها ويمكن أن يقال المراد هنا بالاستباحة مجرّد تجويز الفعل أعم
من أن يكون بطريق التساوى أو بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة
والتحريم فى الرخصة أعم من أن يكون فى جانب الفعل أو فى جانب الترك فيشمل الفرض
والواجب أيضا وتمامه فى التلويح (كالمكره) بفتح الراء أى كترخصه بالقتل أو القطع
(على إجراء كلمة الكفر) على لسانه فإن حرمة الكفر قائمة أبدا لأن المحرم له هو الدلائل الدالة
على وجوب الايمان لكن حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت لأن قلبه
مطمئن بالايمان فله إجراؤه على لسانه (وإفطاره فى رمضان) بالجر عطف على إجراء أى
وكالمكره على إفطاره فى رمضان بعد صومه وهو صحيح مقيم فإنه يرخص له الفطر كيلا

---

(١) قوله ولا من حق لك أن تفعل الخ ، عبارة ابن ملك يجوز أن يكون أحق أفعل
التفضيل من حق الشيء إذا ثبت أى أحدهما فى كونه حقيقة أقوى من الآخر كذا قاله شارح
ولقائل أن يقول كون الشيء حقيقة فى معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون أقوى ، والأولى
أن يجعل من حق لك أن تفعل كذا أى أنت خليق به يعنى إطلاق اسم الرخصة على أحدهما
أنسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وإنما كان أنسب لأن الرخصة بمقابلة العزيمة
فمهما كانت العزيمة أقوى كانت الرخصة أقوى اهـ بحروفه من نسختى فانظرها مع كلام
الشارح ابن نجيم فإن بينهما تخالفا ظاهرا فليحرر .

يفوت حقه صورة ومعنى لا إلى بدل وحق الله تعالى يفوت إلى بدل وهو القضاء، قيدنا بهما لأنه لو كان مريضا أو مسافرا لا يكون ترخصه من هذا القسم لأنه لو لم يفطر حتى قتل كان آثما لأنه لما أبيح لهما الإفطار صار رمضان فى حقهما كشعبان (وإتلافه مال الغير) بالجر عطف على إجراء فله الترخص لأن حق الغير لا يفوت معنى بإيجاب الضمان ولو قال وإتلافه مالا محترما لكان أولى ليشمل مال نفسه قال فى التقرير : إن من هذا القبيل ما إذا أكره على الدلالة على مال نفسه أو مال غيره (وترك الخائف على نفسه) بالجر عطف على المكره لا على إجراء لأنه لا إكراه هنا (الأمر بالمعروف) بالنصب مفعولا لترك المصدر : يعنى إذا خاف على نفسه من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر رخص له تركهما مع كونهما فرضين بالدلائل الدالة عليهما فيكون الترك حراما، لأن حق الله تعالى إنما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية ونبه بهذا المثال على أن المراد بقيام المحرم أعم من أن ترجع الحرمة إلى الفعل أو الترك (وجنايته على الإحرام) بالجر عطف على إجراء أى وكالمكره على جنايته على إحرامه فإنه يرخص له فإن حقه يفوت صورة ومعنى بلا بدل وحق الله تعالى يفوت إلى بدل وهو القضاء (١) ولو قال وجنايته على عبادته لكان أولى ليشمل سائر العبادات واستفيد منه أنه لو أكره على ترك عبادة فالحكم كذلك كما فى التوضيح، ولو قدّم وجنايته على وترك الخائف لكان أولى لتناسب المعطوفات بالعطف على معطوف واحد وهو إجراء (وتناول المضطر مال الغير) بالجر عطف على المكره لا على إجراء لأنه لا إكراه هنا وفى التمثيل به مع التمثيل بإتلافه مال الغير إشارة إلى أن النصوص الدالة على أولوية الأخذ بالعزيمة وإن وردت فى العبادات وفيما يرجع إلى إعزاز الدين لكن حق العباد أيضا كذلك قياسا عليه لما فى ذلك من إظهار التصلب فى الدين ببذل نفسه فى الاجتناب عن المحرمات (وحكمه) أى هذا النوع من الرخصة (أن الأخذ بالعزيمة أولى) لبقاء المحرم والحرمة جميعا (حتى لو صبر كان شهيدا) لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روى أن مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فقال لأحدهما ما تقول فى محمد قال رسول الله قال فما تقول فىّ قال أنت أيضا فخلاه وقال للآخر ما تقول فى محمد قال رسول الله قال فما تقول فىّ قال أنا أصم فأعاد عليه ثلاثا فأعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال «أما الأول فقد أخذ برخصة الله تعالى وأما الثانى فقد صدع بالحق فهنيئا له» كذا فى التلويح (والثانى ما استبيح مع قيام السبب)

---

(١) أى قضاء الحج، هذا ظاهر إذا كانت الجناية الجماع قبل الوقوف أما إذا كانت بتطيب أو لبس كان البدل هو الدم أى ذبح الشاة والله أعلم اهـ .

المحرم الموجب للحرمة (لكن الحكم) وهو الحرمة (تراخى عنه) أى عن السبب إلى زمان زوال العذر فمن حيث إن السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث إن الحكم متراخ غير ثابت فى الحال كان هذا القسم دون الأول (كالمسافر) أى كإفطاره فى رمضان فإن محرم الإفطار وهو مشهود الشهر قائم لكن حرمة الإفطار غير قائمة فرخص له بناء على سبب تراخى حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى ـ فعدّة من أيام أخر ـ (وحكمه الأخذ بالعزيمة أولى) وهو الصوم لقيام السبب ولأن فى العزيمة نوع يسر (لكمال سببه) وهو شهود الشهر (وتردد فى الرخصة) فإن اليسر لم يتعين فى الفطر (فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه) لأن العمل بالرخصة وترك العزيمة إنما شرع لليسر واليسر حاصل فى العزيمة أيضا فالأخذ بالعزيمة موصل إلى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن لليسر (إلا أن يضعفه الصوم) استثناء من قوله والعزيمة أولى فليس له أن يبذل نفسه لاقامة الصوم لأنه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا من غير تحصيل المقصود وهو إقامة الحق لأنه أخر عنه نصا ، وأورد عليه بأن النفس عدو الله تعالى وقتل عدو الله واجب فكان ينبغى أن تكون العزيمة أولى ، ورد بأنه فى حق الكافر أما النفس المؤمنة فالمطلوب منعها عما تشتهيه مع بقائها لا قتلها إلى آخر ما فى التقرير وقد كتبنا فى شرحنا على الكنز أن الزاد فى السفر لو كان مشتركا والرفقة مفطرون فالأفضل الفطر موافقة لهم ولا يخفى أن المريض كالمسافر (وأما أتم نوعى المجاز فما وضع عنا) أى سقط عن هذه الأمة ولم يبق مشروعا (من الإصر) بكسر الهمزة الثقل الذى يأصر صاحبه أى يحبسه من الحراك جعله مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة (والأغلال) مثل ما كان فى شرائعهم من الأشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل أو خطأ وقطع الأعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كان فى الشرائع السالفة فمن حيث إنها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة (فسمى ذلك) أى ما وضع عنا (رخصة مجازا لأن الأصل لم يبق مشروعا) أى فى حقنا (والنوع الرابع) من أنواع الرخص (ما سقط عن العباد) بإخراج سببه من أن يكون موجبا للحكم فى محل الرخصة (مع كونه مشروعا فى الجملة) أى فى غير محل الرخصة فمن حيث إنه أسقط كان مجازا إذ ليس فى مقابلته عزيمة ومن حيث إنه مشروع فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف القسم الثالث : فالحاصل أن الحكم فى القسم الثانى لم يسقط وإنما تراخى بعذر وفى القسم الثالث سقط ولم يبق مشروعا وفى الرابع سقط مع كونه مشروعا (كقصر الصلاة فى السفر) أى كترك القصر لأن الساقط عن العباد إنما هو الاتمام فى محل السفر مع كون الاتمام مشروعا فى غير السفر فالاتمام رخصة والقصر عزيمة وعامتهم يطلقون على القصر رخصة إسقاط وبعضهم أطلق

عليها العزيمة ، وقد حكى فى غاية البيان اختلاف المشايخ فى كون القصر عزيمة أو رخصة ، وتعقبه فى فتح القدير بأنه غلط لأن من قال رخصة عنى رخصة الإسقاط وهو العزيمة وتسميتها رخصة مجاز ، وهذا بحيث لايخفى على أحد انتهى . ولقائل أن يقول : إذا كان الإتمام فى السفر هو الرخصة لأنه الساقط فيلبغى أن يكون رخصة حقيقة لامجازا لأنه فى مقابلة عزيمة وهو القصر ولذا صرح فى فتح القدير بأن تسمية القصر رخصة إنما هو مجاز فالواجب أن لا يمثل للنوع الرابع لا بالإتمام ولا بالقصر لأن الإتمام رخصة حقيقة لا مجازا والقصر ليس برخصة بل عزيمة ولم أر من أوضح هذا المبحث والله أعلم بالحقيقة وإنما كان المشروع هو القصر فى السفر لقول عائشة رضى الله عنها « فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فأقرت فى السفر وزيدت فى الحضر » رواه البخارى (وسقوط حرمة الخمر والميتة فى حق المضطر والمكره) للاستثناء فى الآية إلا ما اضطر رتم فتجب الرخصة ولو مات للعزيمة أثم فإن حرمتها ساقطة ، والفرق بين هذا وبين الثانى أن المحرم قائم فى الثانى وهنا غير قائم للاستثناء ، وأورد عليه ينبغى أن يكون إجراء كلمة الكفر مباحا أيضا للاستثناء - إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان - . وأجيب بأنه استثناء من إلزام الغضب لا من التحريم فغايته أنه يفيد نفى الغضب عن المكره لا عدم الحرمة كذا فى التلويح ، ثم اعلم أن كلامهم هنا صريح فى حل الميتة والخمر عند الاضطرار والإكراه ، وقد حكى فى التلويح فيه خلافا فقال والمختار عند الجمهور أنه مباح والحرمة ساقطة لا أنه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة إبقاء للمهجة على ما ذهب إليه البعض انتهى ، وقد حكى اختلاف المشايخ فى فتاوى قاضى خان فيما إذا حلف لا يأكل حراما فاضطر إلى ميتة فأكلها ولم يرجع والحق قول الجمهور فلا حنث (وسقوط غسل الرجل فى مدة المسح) لأن غسل الرجل ساقط مادام متخففا مع كونه مشروعا إذا لم يكن متخففا فكان الغسل رخصة والمسح هو العزيمة ويسمى رخصة إسقاط أيضا ، وتعقبهم فى شرح الكنز للزيلعى بأن رخصة الاسقاط لا يبقى الأصل مشروعا معها ، وهنا الغسل مشروع بدليل قولهم : لو خاض الماء فانغسل قدماه بطل مسحه فالحق أنه من قبيل رخصة الترفيه الخ ، وهو سهو لأن معنى عدم مشروعية الأصل معها إنما هو عدم الحل لا عدم الصحة بدليل أنه لو أتمّ فى السفر لا يحل وهو بالصحة لا يخل حيث قعد على رأس ركعتين ، ففى مسألة خوض الماء إنما قالوا الصحة لا الحل فلا تنافى بين كلام الأصوليين والفقهاء وقد أوضحناه غاية الايضاح فى شرحنا على الكنز المسمى بالبحر الرائق :

فصل : فى بيان أسباب الشرائع

أى الأحكام المشروعة وهو باب جليل القدر فى فن الأصول يجب ضبطه وعلمه ، وقدحكوا اختلافا فى أن للأسباب اعتبارا فى الايجاب ، فمنهم من قال لا اعتبار مطلقا للقطع فى أنها مضافة إلى إيجاب الله تعالى وحده وأنكره بعضهم فى العبادات خاصة : قال المحقق الهندى فى شرح المغنى والذى ظهرلى أنه لاخلاف فى الحقيقة لأن جميع الناس معترفون بأن الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى لا غير لا يخالف فيه أحد ، ولا خلاف لأحد أيضا فى أن هذه الأسباب معرّفات لحكم الله تعالى لاموجبات بذواتها فلا خلاف إلا فى اللفظ انتهى . (الأمر والنهى وأقسامهما) المتقدمة من كون الأمر مطلقا أو مقيدا ومن كون النهى عن حسى أو شرعى (لطلب الأحكام (١)) . أى المحكوم به وهى العبادات وغيرها ومعناه لطلب أداء الأحكام (المشروعة ولها) أى الأحكام (أسباب) جمع سبب وهو فى اللغة مايمكن التوصل به إلى مقصود ما ، وإنما سميت أسباب الأحكام بها من حيث إنها طرق موصلة إلى الأحكام ، وفى الاصطلاح عبارة عن كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعى على كونه معرفا لحكم شرعى ذكره الهندى ، وظاهر كلامهم أنهم لم يريدوا بالسبب هنا ماأرادوه حين ذكروه مع العلة والشرط والعلامة فإنهم هناك عرفوه بمايكون طريقا إلى الحكم بلا تأثير وقسموا مايطلق عليه اسم السبب إلى حقيقى وغيره فعلم أن السبب هنا أعم من السبب هناك لشمول العلة والسبب إلى هنا ، وفى التوضيح : واعلم أن ماترتب عليه الحكم إن كان شيئا لايدرك العقل تأثيره ولايكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وإن كان بصنعه فإن كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وإن لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فإن العقل لايدرك تأثير لفظ اشتريت فى هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب ، وإن أدرك العقل تأثيره كما ذكرنا فى القياس يخص باسم العلة ، (تضاف) الأحكام (إليها) أى إلى الأسباب (من حدوث العالم) بيان للأسباب (والوقت وملك المال وأيام شهر رمضان والرأس الذى يمونه ويلى عليه ، والبيت والأرض النامية بالخارج تحقيقا أو تقديرا والصلاة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطى) :

---

(١) قوله لطلب الأحكام خبر المبتدأ وهو الأمر وماعطف عليه أى الأمر والنهى إنما يراد بهما طلب الأحكام المشروعة وأداؤها وإنما الخطاب للأداء أفاده الامام البزدوى فى أصوله اه ، وقد أشار إليه الشارح بقوله ومعناه لطلب أداء الأحكام اه .

إلى هنا تم ما قصده من إيراد الأسباب ، ثم شرع فى بيان المسببات على طريق اللف والنشر (للإيمان) عائد إلى الأول يعنى أن سبب وجوب الإيمان بالله تعالى هو حدوث العالم ، أى كون جميع ماسوى الله تعالى من الجواهر والأعراض مسبوقا بالعدم ، وإنما سمى عالما لأنه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولاخفاء فى أن وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى إلا أنه نسب إلى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين ، ومعنى سببية حدوث العالم أنه سبب لوجوب الإيمان الذى هو فعل العبد لا لوجود الصانع أو وحدانيته ، وذلك أن الحادث يدل على أن له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ، ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفى جميع النقصانات ، والمراد بالإيمان التصديق والإقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ماورد به النقل وشهد به العقل وتمامه فى التلويح (والصلاة) متعلق بالوقت : أى سبب وجوب الصلاة الوقت وقد مر تحقيقه فى بحث الأداء المقيد بالوقت (والزكاة) أى سبب وجوبها ملك المال : أى النصاب النامى تحقيقا أو تقديرا لإضافتها إليه فى قوله عليه الصلاة والسلام « هاتوا ربع عشر أموالكم » ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب فى وقت واحد والحول شرط لوجوب الأداء . وأورد عليه أن الوجوب يتكرر بتكرر الحول مع اتحاد المال فعلم أن الحول سبب لا المال ، فأجيب بأن بتجدد الحول يتجدد النماء وتجدد النماء تجدد للمال حكما فيكون تكرار الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط (والصوم) سببه الأيام يعنى أن كل يوم سبب لصومه بمعنى أن الجزء الأول الذى لايتجزأ من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم ، وقدمنا فى بحث المعيار من المقيد بالوقت الاختلاف فيه (وصدقة الفطر) سببها رأس يمونه ويلى عليه والمراد يمونه مؤنة كاملة ويلى عليه ولاية تامة فخرجت الزوجة لأنه لايمونها فى الدواء إذا مرضت ولايلى عليها فى غير مايتعلق بالنكاح ، وفسر أبو عبيدة المؤنة بالقيام بكفايته ، وفسرها غيره بما هو سبب لبقائه ، واستدلوا على سببية الرأس الموصوفة لقوله عليه الصلاة والسلام « أدوا عمن تمونون » وعن إما لانتزاع الحكم عن السبب أو لأن يجب عليه فيؤدى عنه كما فى العاقلة . والثانى باطل لعدم الوجوب على العبد والصبى والكافر فثبت الأول وأيضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس ، والاضافة إلى الفطر يعارضها الاضافة إلى الرأس وهى تحتمل الاستعارة أيضا بخلاف تضاعف الوجوب كذا فى التوضيح وتمامه فى شرحنا على الكنز (والحج) سببه البيت للإضافة ، وأما الوقت والاستطاعة فشرط (والعشر) سببه الأرض النامية بالخارج تحقيقا ، وبهذا الاعتبار هو مؤنة الأرض وباعتبار الخارج عبادة لأن العشر جزء من الخارج فأشبه الزكاة فإنها جزء من النصاب (والخراج) سببه الأرض النامية بالخارج تقديرا وهو التمكن من الزراعة والانتفاع ، وإنما اعتبر التحقيقى فى العشر

والتقديري في الخراج لأن العشر مقدر بجنس الخارج فلابد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري ولهذا كان النماء التقديري إنما يكفي في الخراج الموظف ، وأما خراج المقاسمة فهو كالعشر لابد فيه من حقيقة الخارج . والحاصل أن كلا من العشر والخراج مؤنة للأرض حتى لا تعتبر في المالك الأهلية الكاملة فيجبان في مملوكة الصبي ، ثم باعتبار النماء الحقيقي في العشر هو عبادة ، وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة فالأرض أصل والنماء وصف ، فباعتبار الوصف يتنافيان فلا يجتمعان في سبب واحد هو الأرض النامية ، وعند الشافعي يجب العشر من الأرض الخراجية وإن لم يجب الخراج من الأرض العشرية (والطهارة) سبب وجوبها الصلاة لاضافتها إليها وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها وحققنا في شرح الكنز أن السبب وجوب أداء الصلاة وأن الارادة سبب في النافلة ، وأما الحدث فشرط لوجوب الطهارة ولذا لو توضأ قبل الوجوب وصلى الفرض جازت لأن المعتبر في الشرط حصوله لا تحصيله قالوا وليس الحدث سببا لأن سبب الشيء مايفضي إليه ويلائمه ، والحدث يزيل الطهارة وينافيها ، وتعقبه في التلويح بأنه لايجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي إليه . وأجاب عنه السيرامي بأن الحدث مفض إلى الوجوب والوجوب إلى الوجود والمفضي إلى المفضي إلى الشيء مفض إلى ذلك الشيء فالحدث مفض إلى وجود الطهارة ووجودها مفض إلى زوال الحدث فالحدث مفض إلى زوال نفسه انتهى . (والمعاملات) سبب مشروعيتها تعلق بقاء العالم المقدر أي المحكوم من الله تعالى فاللام للعهد بتعاطيها أي بمباشرتها . فإن قيل البقاء متعلق بها فكانت هي أسبابا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها . أجيب بأن وجودها سبب البقاء وتعلق البقاء بها سبب شرعيتها كذا في التقرير ، والتحقيق أن المعنى أن إرادة الله تعالى بقاء العالم على الوجه الأكمل إلى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك لأن الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء إلى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الأشخاص إذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء إلى أمور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن ، وذلك يفتقر إلى معاونة ومشاركة بين أفراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل إلى الازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر إلى أصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص إذ كل أحد يشتهي مايلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل أمر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (وأسباب العقوبات والحدود) جمع حد وهو عقوبة مقدرة لله تعالى وهي حد الزنا والشرب والسكر والقذف والسرقة وعطفها عليها من عطف الخاص

على العام لشمول العقوبات القصاص والجزية والتعزير (والكفارات) وهي كفارة القتل خطأ والظهار واليمين والإفطار في رمضان عمدا وكفارة قتل الصيد (ما نسبت) العقوبات والكفارات (إليه من قتل) بيان لسبب القصاص وهو القتل عمدا (وزنا) وهو من المحصن سبب للرجم ومن غيره سبب للجلد (وسرقة) وهي سبب لقطع اليد وكذا القذف للمحصن سبب للجلد والشرب سبب للجلد (وأمر) بالجر عطف على قتل أي ومن أمر (دائر بين الحظر والإباحة) بأن يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يريد به أن السبب يكون على وفق الحكم. فأسباب العقوبات المحضة تكون محظورات محضة، وأسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون أمورا دائرة بين الحظر والإباحة (كالقتل خطأ) فإنه سبب للكفارة لأنه مباح باعتبار عدم التعمد محظور باعتبار عدم التثبت. وأما القتل عمدا فمحظور محض فلا يصلح سببا للكفارة الدائرة بين عبادة وعقوبة وكذا يمين الغموس كبيرة محضة فلا تصلح سببا للكفارة (والإفطار عمدا) فإنه سبب للكفارة لأنه مباح نظرا إلى أنه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور لكونه جناية على العبادة ولم يذكر سبب كفارة اليمين، ومقتضى كلامه أن يكون سببها اليمين لأنها تنسب إليها يقال كفارة اليمين، فيقتضي أن تكون دائرة بين الحظر والإباحة وقد سبق أن سببها الحنث ولذا لا يجوز التعجيل عندنا قبله. وأجاب في التلويح بأن الكلام هنا مبني على السببية المجازية لأنها أظهر وأشهر حتى ذكر صاحب الكشف أن سبب الكفارة هو اليمين بلا خلاف لإضافتها إليها إلا أنها سبب بصفة كونها مقصودة لأنها الدائرة بين الحظر والإباحة لا الغموس، وشرط وجوبها فوات البر لأن الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى، والكفارة خلف عن البر ليصير كأنه لم يفت، فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والأصل واليمين وإن انعدمت بعد الحنث في حق الأصل أعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الأصل والخلف واحد انتهى (وإنما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه) أي بإضافة الحكم إلى السبب يعني في كلام الشارع، ولذا قال في فتح القدير في بحث الطهارة السببية إنما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد التجويز انتهى. (وتعلقه به) أي تعلق الحكم بالسبب (لأن الأصل في إضافة الشيء أن يكون) الشيء المضاف إليه (سببا له) أي للمضاف لأنها للاختصاص وأقوى وجوهه بالسببية (وإنما يضاف) الشيء (إلى الشرط مجازا) بجامع أن الحكم متوقف عليه كتوقفه على سببه (كصدقة الفطر) من إضافة الشيء إلى شرطه أي شرط وجوبه وهو يوم العيد لا شرط صحته بدليل جواز التعجيل قبله بعد السبب (وحجة الإسلام) لأن الإسلام شرط وجوبها وصحتها، والسبب البيت بقوله تعالى ـ حج البيت ـ،

ثم اعلم أنه لا مخالفة بين المتقدمين والمتأخرين فى أسباب العبادات فالمتقدمون لما قالوا أسبابها نعم الله تعالى علينا شكرا لها فإنما أرادوا الأسباب الحقيقية، والمتأخرون لما ذكروا الأسباب المذكورة هنا من الوقت وغيره إنما أرادوا الأسباب الظاهرية وحينئذ فلا محل لترجيح ابن الهمام فى التحرير من أن الأوجه مذهب جماعة أن السبب للصلاة توالى النعم المفضية فى العقل إلى وجوب الشكر غير أنه قدر ما اعتبر منها مسببابه، أما الوقت فجدير به العلامة انتهى :

باب بيان أقسام السنة

شروع فى الأصل الثانى من الأصول الأربعة للأحكام، وهى فى اللغة الطريقة المعتادة، وفى الأصول قوله عليه الصلاة والسلام وفعله وتقريره، وهو سكوته عند أمر يعاينه من مسلم وطريقة الصحابة، وفى الفقه ماتقدم فى بحث العزيمة مما واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم مع الترك أحيانا بلاعذر ولما كانت فى الأصول تطلق على ماذكرنا اختار لفظ السنة دون الحديث والخبر لاختصاصهما بالقول (والأقسام التى سبق ذكرها) للكتاب من الخاص وأخواته والظاهر وأخواته ومقابلها والحقيقة وأخواتها والعبارة وأخواتها التى مبلغها عشرون قسما ومن القسم الشامل للكل التى صارت به الأقسام ثمانين قسما بالاعتبار (ثابتة فى السنة) أى فى قسم منها وهو الخبر لأن قول النبى عليه الصلاة والسلام حجة كالكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة فتجرى فيه هذه الأقسام أيضا وبيانها فى الكتاب العزيز بيان فيها لأنها فرع الكتاب فى الحجية فلايحتاج إلى إعادتها (وهذا الباب لبيان مايختص به السنن) لأنه المحتاج إلى بيانه فيه (وذلك) أى مايختص به بالاستقراء (أربعة أقسام : الأول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم) . الثانى فى الانقطاع . الثالث فى محل الخبر الذى جعل الخبر فيه حجة . الرابع فى بيان تفسير الخبر والكل راجعة إلى بيان الاتصال بالنبى عليه الصلاة والسلام وهو مايختص به السنن كما أشار إليه فى التوضيح :

ثم اعلم أن حجية السنة ضرورية دينية ويتوقف العلم بحقيقتها ، وهى المتن على طريق وصوله إلينا وهو السند وهو الإخبار عنه بأنه حدث به فلان أو خلق كثير وهو خبر وإنشاء وسيأتى تعريفهما وبيان أقسام الخبر فى المبحث الرابع وسيأتى أيضا الكلام على عصمته عليه الصلاة والسلام فى بيان أفعاله ، ثم الخبر ينقسم باعتبار إلى متواتر وآحاد وأشار إلى بيانهما بقوله (وهو) أى كيفية الاتصال بنا (إما أن يكون كاملا) بلا شبهة كالسماع منه مشافهة (وهو) أى الكامل (كالمتواتر) أدخله كاف التشبيه لأن للكامل فردا آخر وهو

السماع منه مشافهة وهو أقوى من المتواتر لأن سماع الكلام مع معاينة المتكلم أقرب إلى الفهم كما أشار إليه في التقرير (وهو) في اللغة من التواتر وهو تتابع أشياء بينها مهلة ، وفي الاصطلاح الخبر (الذى رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب) شرط فيه أمرين الأول عدم إحصاء العدد وفسره في التلويح بما لا يدخل تحت الضبط وفسره الهندى بما لا يحصى عددهم عادة لكثرتهم لا أنه لا يمكن إحصاؤه فإنه ليس بشرط انتهى وهذا الشرط مختلف فيه فاختاره المصنف تبعا لفخر الإسلام وعند الجمهور ليس بشرط فإن الحجاج أو أهل جامع إذا أخبروا عن واقعة منعتهم من إقامة الحج والصلاة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين كذا في التقرير وهو الحق كما في التحرير ، وعلى كل من القولين لا يشترط في التواتر عدد معين خلافا للبعض والقول به قول بلا دليل كما في التلويح ، وفي التقرير والصحيح أنه لا ينحصر في عدد ، وضابطه ما حصل العلم به عنده وأقل عدد يحصل به العلم معلوم لله وغير معلوم لنا انتهى . الثانى عدم إمكان تواطئهم أى توافقهم على الكذب وهو تفسير للكثرة بمعنى أن المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو أخبر جمع غير محصور مما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الأغراض لا يكون متواترا وهو شرط متفق عليه . ولذا اختار في التحرير أن المتواتر خبر جماعة يفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة ولم يشترط المصنف العدالة والإسلام في المخبرين لأنه ليس بشرط فيه حتى لو أخبر جمع غير محصورين من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين ، وأما مثل خبر اليهود بقتل عيسى وتأبيد دين موسى عليهما الصلاة والسلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد كذا في التلويح واختاره في التحرير وترك المصنف قيدين لا بد منهما في المتواتر : أحدهما أن يكون مستندا إلى الحس سمعا أو غيره حتى لو اتفق أهل إقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان كذا في التلويح وجزم به في التحرير : ثانيهما شرط في المستمع وهو أن يكون المستمع متأهلا لقبول العلم بما أخبر به مع عدم علمه بذلك قبله لئلا يلزم تحصيل الحاصل كذا في التقرير .

ثم اعلم أنهم جعلوا مورد القسمة الخبر مع أن السنة مشتملة على غيره من الأمر والنهى والفعل فإنها تنقل بالطرق المذكورة وأجاب عنه في التلويح بأن المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الأمر والنهى به أن الإخبار بكونه كلام النبى صلى الله عليه وسلم متواتر انتهى ومعنى اتصاف الفعل به أن الإخبار بكونه فعله متواتر (ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوله كآخره ووسطه كطرفيه) وحاصله أنه يشترط في المتواتر استواء الطرفين والوسط في أنه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه (كنقل القرآن والصلوات الخمس)

وأعداد الركعات ومقادير الزكاة وأروش الجنايات وأعداد الطواف والوقوف بعرفات ، كذا فى التقرير (وأنه) أى المتواتر (يوجب علم اليقين) أى علما يقينيا كذا فسره الجلالان وفى ضياء الحلوم : اليقين زوال الشك (كالعيان علما ضروريا) لأنا نجد من أنفسنا العلم الضرورى بالبلاد النائية كمكة وبغداد والأمم الخالية كالأنبياء والأولياء بحيث لا يحتمل النقيض أصلا وماذاك إلا بالإخبار وفسر العلم الضرورى من المتواتر فى التلويح بما لا يفتقر إلى تركيب الحجة حتى إنه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافى ذلك كما فى بعض الضروريات انتهى .

وفى المواقف العلم الحادث ينقسم إلى ضرورى ومكتسب ، فالضرورى قال القاضى هو الذى يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلا وتلخيصه مالا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق والبديهى ما يثبت بمجرد العقل فهو أخص من الضرورى والكسبى يقابل الضرورى والنظرى ما يتضمنه النظر الصحيح وتمامه فيه ، وفى التقرير من زعم أن العلم ضرورى للمتواتر وهو الجمهور لم يشترط سبق العلم بهذه الأمور يعنى شرائطه لأن العلم عنده حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تعالى فإن خلق العلم له علم أن الخبر مشتمل على هذه الشروط وإن لم يخلق له العلم علم إخلال هذه الشروط أو بعضها فضابط العلم بحصول هذه الشروط عنده حصول العلم بخبر التواتر لأن ضابط حصول العلم بخبر التواتر سبق حصول العلم بهذه الشروط انتهى ، وفسر الهندى الضرورى عند الجمهور بالحاصل من غير نظر وفكر ، وفسره الغزالى بمعنى عدم الحاجة إلى الشعور بالواسطة انتهى . وفى التحرير وينقسم المتواتر إلى ما يفيد العلم بموضوع فى أخبار الآحاد وغير موضوع فى شىء منها ، بل يعلم عندها بالعادة كأخبار على وعبدالله بن جعفر يحصل عندها علم الشجاعة والسخاء ولا شىء منها يدل على السجية ضمنا إذ ليس الجود جزء مفهوم إعطاء آلاف ولا الشجاعة جزء مفهوم قتل آحاد مخصوصين ولا التزاما إلا بالمعنى الأعم لجواز تعقل قاتل ألفا بلا خطور معنى الشجاعة الخ (أو يكون) بالنصب عطف على يكون المنصوب بأن أى يكون كيفية الاتصال (اتصالا فيه شبهة صورة) لكونه آحادا فى الأصل معنى لا معنى لأن الأمة قد تلقته بالقبول كالمشهور (وهو ماكان من الآحاد فى الأصل) وهم القرن الأول أى الصحابة (ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثانى ومن بعدهم) أى القرن الثالث ولذا قال فى التقرير والعبرة للاشتهار فى القرن الثانى والثالث لا القرون التى بعدها فإن عامة أخبار الآحاد اشتهرت فى هذه القرون ، ولا تسمى مشهورة حتى لا تجوز الزيادة بها على الكتاب كخبر الفاتحة انتهى .

وعرف المشهور فى التحرير بما كان آحاد الأصل متواترا فى القرن الثانى والثالث مع قبول الأمة وهو قسم من المتواتر عند الجصاص وعامتهم قسيم، والمتواتر عند الجصاص ماأفاد العلم بمضمون الخبر ضرورة أونظرا وهو المشهور انتهى (وأنه) أى المشهور (يوجب علم الطمأنينة) وهى زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته فإن كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله، كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعدما يشاهدها وإليه الإشارة بقوله تعالى ـ ولكن ليطمئن قلبى ـ وإن كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد هنا : وحاصله سكون النفس من الاضطراب لشبهة إلا عند ملاحظة كونه آحاد الأصل فيفيد حكما دون اليقين وفوق أصل الظن انتهى، وحاصله أن العلم به استدلالى وصار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا لكن لا يكفر جاحده لأن جحوده لا يؤدى إلى تكذيبه عليه الصلاة والسلام لأنه لم يسمع منه عدد لايتوهم تواطؤهم على الكذب بل يؤدى إلى تخطئة العلماء وهى ليست بكفر بل بدعة وضلالة كذا فى التقرير، وفى التحرير قيل يكفر بجحده عند الجصاص والحق الاتفاق على عدمه لأحادية أصله فلم يكن تكذيبا له عليه الصلاة والسلام (أو يكون) اتصاله بنا (اتصالا فيه شبهة صورة) وهو ظاهر (ومعنى) حيث لم تتلقه الأمة بالقبول (كخبر الواحد) وهو علم على هذا النوع من الأخبار فلا يراعى فيه المعنى فسقط مايقال كيف قال (وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدا لاعبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر) وحاصله أنه ما ليس واحدا من المتواتر والمشهور كما فى التحرير وقوله لاعبرة للعدد فيه رد لقول من فرق بين الواحد والاثنين فصاعدا فقبل الثانى دون الأول وقوله والمتواتر مستغنى عنه لأن ما كان دون المشهور فهو دون المتواتر بالضرورة كذا فى التقرير (وأنه) أى خبر الواحد (يوجب العمل) لإفادته غلبة الظن بالصدق عند استجماع شرائطه وهى كافية لوجوب العمل (دون علم اليقين) أى ولا يوجب علما يقينيا وهو مذهب أكثر العلماء وجميع الفقهاء (بالكتاب) دليل وجوب العمل وهو قوله تعالى ـ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ـ وفسر الجلالان(١) لولا بهلا والفرقة القبيلة والطائفة الجماعة والضمير فى ليتفقهوا عائد إلى الماكثين ولعلهم يحذرون أى عقاب الله تعالى بامتثال أمره ونهيه،

---

(١) قوله الجلالان : أى السيوطى والمحلى، ولايخفى أن المراد الجلال السيوطى لأنه فسر النصف الأول من القرآن والمحلى النصف الثانى، فاشتهر المجموع بالجلالين، فلذا تسامح الشارح ونسبه للجلالين أى للكتاب المشهور بذلك اه .

وذكر فى التلويح أن لعل هنا للطلب وللإيجاب لامتناع الترجى على الله تعالى ، والطائفة بعض من الفرقة واحد أو اثنان إذ الفرقة هى الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر فدل على أن قول الواحد يوجب الحذر وقد يجاب أن المراد الفتوى فى الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة أن المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لأنه ظنى وللمجتهد فيه مساغ ومجال على أن كون لعل للإيجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وإن كان عاما إلا أنه خص بالإجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة انتهى ، وقد يقال إن لعل هنا إنما كانت للطلب بقرينة ماقبله وهو الأمر بالإنذار فإن وجوب الإنذار إنما كان لطلب الحذر والإنذار الاخبار المخوّف عند الرجوع كذا فى التقرير (والسنة) وهو أنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الآفاق لتبليغ الأحكام وإيجاب قبولها على الأنام ، وهذا أولى من الاستدلال بقبول خبر بريرة وغيرها فى الصدقة والهدية لجواز أن يحصل للنبى عليه الصلاة والسلام علم بصدقها على أنه إنما يدل على القبول دون وجوبه (والإجماع) وهو أنه نقل عن الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به فى الوقائع المختلفة التى لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة بإجماعهم كالقول الصريح ، وقد دل سياق الأخبار على أن العمل فى تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من إنكارهم بعض أخبار الآحاد إنما كان عند قصور فى إفادة الظن ووقوع ريبة فى الصدق (والمعقول) وهو أن المتواتر لا يوجد فى كل حادثة فلو ردّ خبر الواحد لتعطلت الأحكام (وقيل) قائله القاشانى وابن داود والروافض وجماعة من المتكلمين ، وبعض المحدثين ومنهم أحمد بن حنبل وداود الظاهرى (لا عمل إلا عن علم بالنص) وهو قوله تعالى ـ ولا تقف ماليس لك به علم ـ أى لا تتبعه من قفا يقفو وهو الاتباع (فلا يوجب) خبر الواحد (العمل) لأنه لا يوجب العلم هذا قول من قدمناه إلا أهل الحديث لكن أخرجوا المعاملات منه فإن خبر الواحد فيها يوجب العلم قالوا لعجزنا عن إظهار كل حق لنا بطريق لا شبهة فيه وكذا الرأى إن كان متمسكا به فى الأحكام عندهم للضرورة (أو يوجب العلم) هذا قول أحمد ومن تابعه فعندهم الأخبار التى حكم أهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين لكن توجب علما ضروريا عند أحمد واستدلاليا عند داود (لانتفاء اللازم) تعليل لعدم وجوبه العمل يعنى أن العلم لازم للعمل وانتفاء اللازم مستلزم انتفاء الملزوم (أو لثبوت الملزوم) تعليل لوجوب العلم يعنى أن العمل يستلزم العلم والعمل ثابت بالاتفاق فكذا العلم لئلا يلزم وجود الملزوم بدون اللازم ، وهذا على قول من قال إنه يوجب علما استدلاليا فإن ما كان ثبوته بالملازمة فهو استدلالى والجواب عن الآية أن نمنع أن المراد بها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل فيما يكون المطلوب منه العلم يقينا من أصول الدين ، وقيل المراد من قوله ولا تقف

منع الشاهد من جزم الشهادة إلا بما يتحقق على أنا ما اتبعنا الظن فى خبر الواحد بل اتبعنا الدليل الذى يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع كما فى التقرير .

ثم اعلم أن قولنا إن خبر الواحد يفيد العمل دون العلم بمفهومه يشمل ما رواه البخارى ومسلم فرويهما مظنون كمروى غيرهما ، وجزم ابن الصلاح وجماعة بأنه مقطوع بصحته لأن الاجماع على قبوله وإن كان عن ظنون فظن معصوم والأكثر على خلافه وتمامه فى التحرير (والراوى إن عرف بالفقه والتقدم فى الاجتهاد) تقسيم للخبر بحسب الراوى . وحاصله أن الراوى إما معروف بالرواية أو مجهول ، أما المعروف فإن كان معروفا بالفقه يقبل مطلقا وإلا فإن وافق قياسا ماقبل وإلا لا ، وأما المجهول فإما أن يظهر حديثه فى القرن الثانى أو لا فإن لم يظهر جاز العمل به فى القرن الثالث لا بعده ، وإن ظهر فإما أن يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل أو يردوه فلا يقبل أوسكتوا عنه فيقبل أو يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فإن وافق قياسا قبل وإلا فلا كذا فى التلويح ، وفى التحرير أن هذا تقسيم للراوى عنه عليه الصلاة والسلام بلا واسطة وليس يلزم صحابيا لأنه من صحبه مدة على وجه الأخذ والتبع على مايأتى (كالخلفاء الراشدين) وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم (والعبادلة) جمع عبدل لغة فى عبد . قال الكرمانى : وهم أربعة عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وأما قول الجوهرى فى الصحاح بدل بن العاص بن مسعود فردود عليه لأنه مناف لما قال أعلام المحدثين كالامام أحمد بن حنبل وغيرهم وهم أهل هذا الشأن والرجوع فيه إليهم انتهى ، ورده فى فتح القدير بأن الحق دخول عبدالله بن مسعود فيهم لأن هذا الاسم غلب على من اشتهر بالفقه والفتوى من الصحابة وابن مسعود أولى بذلك لتقدمه وملازمته له عليه الصلاة والسلام ، وعلى هذا يدخل تحته كل من اشتهر بالفقه كزيد بن ثابت ، وأبىّ بن كعب ، ومعاذ بن جبل ، وعائشة رضى الله عنهم (كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك) أطلقه فشمل ما إذا كانت علة القياس ثبتت بنص أولا فإن الخبر مقدم مطلقا لأن الخبر يقين بأصله من حيث إنه قول الرسول عليه الصلاة والسلام لايحتمل الخطأ وإنما الشبهة فى عارض النقل بحيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل بأصله وعلى تقدير ثبوت العلية قطعا احتمل أن يكون خصوص الأصل شرطا لثبوت الحكم أو خصوصية الفرع مانعا عنه ولأن ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وإن كانت آحادها غير متواترة فيكون إجماعا (وإن عرف) الراوى (بالعدالة دون الفقه كأنس وأبى هريرة) وسلمان وبلال ولابد أن يقول عرف بالعدالة والضبط كما فى التحرير فإن مجرد العدالة لايكفى فى الصحة وفى التحرير وأبو هريرة

فقيه انتهى يعنى فلا يصح إدخاله فى هذا القسم ، وسيأتى أيضا (إن وافق حديثه القياس عمل به وإن خالفه لم يترك) الحديث (إلا لضرورة) لأن النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فإذا قصر فقه الراوى لم يؤمن من أن يذهب شىء من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس ، والمراد بالضرورة أن يخالف جميع الأقيسة فحينئذ يترك العمل به ، وفى قوله : إلا لضرورة لطف ورعاية أدب ؛ قال فخر الإسلام : وإنما نعنى بماقلنا قصورا عند المقابلة بفقه الحديث فأما الازدراء بهم فمعاذ الله من ذلك فإن محمدا رحمه الله حكى عن أبى حنيفة فى غير موضع أنه احتج بمذهب أنس بن مالك رضى الله عنه وقلده فما ظنك فى أبى هريرة رضى الله عنه حتى إن المذهب عند أصحابنا أن لا يرد حديث أمثالهم إلا إذا انسد باب الرأى والقياس انتهى ، وقيد الأقيسة فى التلويح بالتى لا يكون ثبوت أصلها بخبر راو غير معروف بالفقه ، ومفهومه أنه إذا كان ثبوت أصلها كذلك لا يترك الحديث وهو ظاهر (كحديث المصراة (١)) من صريته (٢) جمعته والمراد الشاة التى جمع اللبن فى ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشترى كثيرة اللبن ؛ وقول صدر الشريعة ليظنها المشترى سمينا فيه نظر والمحفلة بمعناها . روى أبو هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « لا تصروا (٣) الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر » ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح أن تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وقوله تعالى ـ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ـ وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلاة والسلام « من أعتق شقصا له فى عبد قوم عليه نصيب شريكه إن كان موسرا » وكلاهما ثابت بالإجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين فإن قيل الحيل فليكن رد هذا الحديث بناء على مخالفته الكتاب والسنة والإجماع ، ولا نزاع فى ذلك . أجيب بأن هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر أنه تصرف فى ملك الغير بلا رضى لأن البائع إنما رضى بحلب الشاة على تقدير أن يكون ملكا للمشترى فيثبت فيها الضمان بالمثل أو بالقيمة قياسا على صورة العدوان الصريح كذا فى التلويح ، وذكر القاضى أبو زيد فى الأسرار أن هذا

---

(١) قوله المصراة . فى القاموس : يقال ناقة مصرة وشاة مصراة اه .

(٢) قوله من صريته . فى القاموس : صر الناقة يصرها بالضم صرا شد ضرعها أو هى من صرى يصرى اه . فقول الشارح من صريته من الثانى كما لا يخفى ، فعلى الأول يكون صحيحا وعلى الثانى معتلا كزكى فيكون فى الحديث بضم التاء وفتح الصاد بوزن تزكوا .

(٣) قوله لا تصروا بضم التاء وفتح الصاد بوزن تزكوا فعل معتل مسند للجماعة .

الحديث مخالف للقياس من وجوه أخر : منها أنه أوجب ردّ صاع من تمر بمقابلة الذى يحلب بعد الشراء والقبض واللبن بعدهما لا يكون مضمونا على المشترى لأنه فرع ملكه فلا يضمن بالتعدى لعدم التعدى ولا بعقد لأن ضمان العقد يثبت بالقبض ، ألا ترى أنه لا يضمن اللبن الذى يحدث بعد القبض وكذا الذى حدث عند العقد ثم حلب بعد القبض لأن الذى كان عند العقد لم يكن مالا لكونه باطنا ولئن كان مالا كان صفة للشاة فلا يكون له حصة من الثمن مالم يزايل الأصل ولو زال قبل القبض لم يسقط شىء من الثمن فكذا بعده ولئن جاز أن يقابله الضمان فينبغى أن يسقط البائع حقه من الثمن إن كان ضمان عقد ولئن كان ضمان التعدى وجب أن يضمن بالمثل أو القيمة ، أما الصاع من التمر بلا تقويم قلّ اللبن أو كثر فلا وجه له فى الشرع انتهى ، وأما الحكم فى المذهب عندنا فقد حرره السيرامى فقال من اشترى مصراة على أنها لبون فالبيع فاسد فى رواية الأسرار وبه أخذ الكرخى لأنه بيع بشرط وجائز فى رواية الطحاوى لأنه بيع بوصف مرغوب فلم يكن شرطا فى الحقيقة كالشراء بشرط السلامة ، فلو حلبها فلم يجدها لبونا أخذها بالقيمة على رواية الأسرار ، ولا رجوع بالنقصان لعدم العيب وأخذها بالثمن على رواية الطحاوى ورجع بالنقصان لتحقق العيب بفوات الوصف المرغوب وامتناع الرد لثبوت الزيادة المنفصلة المتولدة من المبيع ، ولو اشتراها بغير شرط وفى ظنه أنها لبون ثم حلبها فلم تكن لبونا فالبيع جائز اتفاقا ولا رجوع بشىء إلا على رواية الطحاوى لكونه عيبا انتهى ، وفى فتح القدير لو اختيرت رواية الطحاوى للفتوى كان حسنا لغرور المشترى بالتصرية ، ولو اغترّ بقول البائع هى حلوب فتبين خلافه بعد الولادة يرجع فكذلك هنا انتهى ، وما ذكره الأكمل فى شرح المشارق أن التصرية ليست بعيب عندنا إنما هو على رواية الكرخى .

ثم اعلم أن اشتراط فقه الراوى لتقدم الخبر على القياس مذهب عيسى بن أبان واختاره القاضى أبو زيد وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه أكثر المتأخرين ، وأما عند الكرخى ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوى شرطا لتقديم الخبر بل يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس . قال أبو اليسر : وإليه مال كثير من العلماء لأن التغيير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم ، والظاهر أنه يروى كما سمع والدليل على صحته أن عمر رضى الله عنه قبل حديث حمل بن مالك فى الجنين وإن كان مخالفا للقياس لأن الجنين إن كان حيا وجبت الدية كاملة وإن كان ميتا فلا يجب فيه شىء وقبل خبر الضحاك فى توريث المرأة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لأن الميراث يثبت بملكه قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل الموت ومعلوم أنهما

لم يكونوا من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة ولم ينقل هذا التفصيل عن أصحابنا بدليل أنهم عملوا بخبر أبي هريرة في الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا مع أنه مخالف للقياس حتى قال أبو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط فقه الراوي للتقديم فثبت أنه مستحدث . وأجاب عن حديث المصراة والعرية ونحوهما أن ترك أصحابنا العمل لمخالفتها الكتاب وهو ماتلونا والسنة وإجماع المتقدمين لا لعدم فقه الراوي على أنا لا نسلم أن أباهريرة لم يكن فقيها بل كان ولم يعدم شيئا من أسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمن الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا مجتهد فلا وجه لرد حديثه وهذا وإن كان فيه حفظ لجانب أبي هريرة ففيه ترك الحفظ لجانب علي وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم فإنهم ردوا خبر أبي هريرة الوضوء مما مسته النار كذا في التقرير ، ورده في التلويح بقوله وماروى من استبعاد ابن عباس خبر أبي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه انتهى وكذا في التحرير مرجحا لتقديم الخبر على القياس مطلقا كما هو قول الأكثر فالحق تقديمه عندنا على القياس مطلقا ، وبه يبطل قول المتعصبين إن الحنفية أصحاب الرأي (وإن كان) الراوي (مجهولا) فسره فخر الإسلام بالمجهول في رواية الحديث للاحتراز عن مجهول النسب فإنها غير مانعة من قبول حديثه كذا في التقرير (لم يعرف إلا بحديث أوحديثين) ذهب بعضهم إلى أن هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط إذ معلوم مهما لا بأس بكونه منفردا بحديث أوحديثين ، وأورد عليه أن عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والأحاديث الواردة في فضائلهم . أجيب بأن الجزم بالعدالة تختص بمن اشتهر بالصحبة والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول كذا في التلويح ، وسيأتي بيان الصحابي في بحث المرسل إن شاء الله تعالى (كوابصة بن معبد) بالصاد المهملة فإنه روى أن رجلا صلى خلف الصفوف وحده فأمره النبي صلى الله عليه وسلم بالإعادة كذا في التقرير ، وحكمه عندنا الكراهة لغير عذر (فإن روى عنه السلف) وشهدوا له بصحة الحديث (أو اختلفوا فيه) أي في قبول حديثه بأن قبل البعض ورد البعض ، وقيده فخر الإسلام وغيره بأن ينقل الثقاة عنه ويوافق القياس فإن فات أحدهما لايقبل ، ومثال ما اختلفوا فيه ووجد الشرطان حديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وماسمى لها مهرا ومادخل فقضى عليه الصلاة والسلام بمهر مثل نسائهم فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما وقال : مانصنع بقول أعرابي بوال على عقبيه ، قال شمس الأئمة الكردي إن من عادة العرب الجلوس محتبيا فإذا بال يقع البول على عقبيه وهذا لبيان قلة احتياط الأعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن من علي رضي الله عنه وقد روى عنه الثقاة كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم ، فعملنا به لما وافق القياس

عندنا فإن الموت كالدخول بدليل وجوب العدة فى الموت ولم يعمل به الشافعى لما خالف القياس عنده كذا فى التوضيح معنى أن المعقود عليه عاد سليما إليها كما لو طلقها قبل الدخول بها، وفى الصحاح بروع أصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح لأنه ليس فى الكلام فعول إلا خروع وعتود اسم واد انتهى، وتعقبهم فى التحرير فى هذا المثال بأن عمل ابن مسعود كان بالرأى غير أنه سر بروابة الموافق لرأيه من إلحاق الموت بالدخول وهو أعم من القبول لجواز اعتباره كالمتابعات إلا أن ينقل أنه بعد أن استدل به وهذا نظر فى المثال غير قادح فى الأصل انتهى: (أو سكتوا عن الطعن) أى عن الرد بعد ما بلغهم الحديث فكذلك لأن السكوت فى موضع الحاجة إلى البيان بيان فإن الحاجة داعية إلى بيان البطلان إن كان باطلا لأن السلف لا يتهم بالتقصير والسكوت عما يعرفون بطلانه تقصير فإذا سكتوا كان ذلك بيان أنه مقبول (صار كالمعروف) أى صار المجهول كالراوى المعروف (وإن لم يظهر من السلف إلا الرد كان مستنكرا) أى يسمى مستنكرا ومنكرا (فلا يقبل) لأنهم كما لا يتهمون برد الحديث الثابت لا يتهمون بترك العمل به فاتفاقهم على الرد دليل على اتهامهم إياه فى هذه الرواية كحديث فاطمة بنت قيس أنه عليه الصلاة والسلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت حفظت أم نسيت، قال عيسى بن أبان أراد بالكتاب السنة والقياس لأن ثبوته بهما حيث قال تعالى ـ فاعتبروا ـ وحديث معاذ رضى الله عنه فى القياس مشهور وقال بعضهم أراد بالكتاب قوله ـ أسكنوهن ـ وبالسنة ما قال سمعت النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى مادامت فى العدة» وفى التلويح لقائل أن يقول هو مما قبله ابن عباس رضى الله عنهما وقال به الحسن وعطاء والشعبى وأحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم إلا أن يجعل للأكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة انتهى: وحاصله أن حديث فاطمة من قبيل الشاذ لا يعمل به وتمام أبحاثه فى فتح القدير من النفقات (وإن لم يظهر) حديثه (فى السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به) لأن العدالة أصل فى ذلك الزمان وهو الصدر الأول فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق فى خبره وباعتبار أنه لم يظهر فى السلف تمكن فيه تهمة فيجوز العمل به إذا وافق القياس على وجه حسن الظن به (ولا يجب) العمل به شرعا لأن الوجوب لا يثبت بمثله من الطريق الضعيف وأورد عليه أنه لو وافق القياس كان الجواز بالقياس فما فائدة الجواز به. وأجيب جواز إضافة الحكم إليه حتى لا يتمكن ما فى القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا إلى الحديث كذا فى التقرير، ثم اعلم أن جواز العمل به إنما هو فى قرن الصحابة والتابعين وتابعيهم للحديث «خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم

ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب » أما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب ، فلما صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا لاختلاف العهد كذا فى التوضيح (وإنما جعل الخبر حجة بشرائط فى الراوى) هى من صفاته كذا ذكره فخر الإسلام وإنما قيد به لأن ماذكر قبله من كونه معروفا أو مجهولا ليس بصفة حقيقة وإن كان له تعلق به لأن المعرفة والجهل قائمان بغيره (وهى أربعة) بالاستقراء الأول (العقل) وهو عند الحكماء مشترك فإنه يقال للجوهر المجرد الذى ليس بمتعلق بجسم لتدبيره وتصرفه فيه ولقوى النفس الإنسانية بحسب تكميل جوهرها ، فمنها قوة استعدادية وهى التى من شأنها قبول المعقولات الأولى وتسمى عقلا هيولانيا ، ومنها قوة أخرى يحصل لها عند حصول المعقولات الأولى لها فتتهيأ لاكتساب الفكريات وتسمى عقلا بالملكة ، ومنها قوة أخرى وهى التى لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهدة متى شاء من غير افتقار إلى كسب ويسمى عقلا بالفعل ويقال لحصول المعقولات بالفعل شاهدة متمثلة فى الذهن عقلا مستفادا والذى تقرر عليه رأى أكثر الفقهاء من أصحابنا ما ذكره المصنف ذكره الهندى (وهو نور) أى قوة شبيهة بالنور فى أنه بها يحصل الإدراك ، ويحتمل أن يراد بالنور المنور وهو الجوهر المجرد الذى هو أول المخلوقات ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فإنهم جعلوا العقل من صفات الراوى والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ، ويحتمل أن يراد به الأثر الغامض من هذا الجوهر على نفس الإنسان كما ذكره الحكماء من أن العقل الفعال هو الذى يؤثر فى النفس ويعدها للإدراك ، وحال نفوسنا بالإضافة إليه حال إبصارنا بالنسبة إلى الشمس فكما أن بإضاءة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بإضاءة نوره تدرك المعقولات كذا فى التلويح (يضىء) أى يصير ذا ضوء (به) أى بذلك النور (طريق) فاعل يضىء (يبتدأ به) أى بذلك الطريق والمراد به الأفكار وترتيب المبادئ الموصلة إلى المطالب ومعنى إضاءتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب إليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا إلى المطلوب (من حيث ينتهى إليه) متعلق بيبتدأ والضمير فى إليه عائد إلى حيث أى من محل ينتهى إليه (درك الحواس) أى إدراكه فلزم من هذه العبارة أن نهاية درك الحواس بداية درك العقل ، وقد ذكروا أن بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس فى إحدى الحواس الخمس الظاهرة وهى اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ولا خفاء أن المرتسم فيها صورة المحسوس لا نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس فى الحواس الباطنة والمشهور أنها خمس وتفاصيلها فى التوضيح والتلويح ، ثم قال فى التلويح ثم الظاهر أن معنى التعريف المذكور ليس ماذكره المصنف وغيره من الشارحين وأنه لا يحتاج إلى هذا التطويل وأن عود الضمير إلى حيث وهو لازم الظرفية مما لا يعهد فى العربية بل المراد أن العقل نور يضىء به الطريق الذى يبتدأ به فى الإدراكات من جهة أنها

إدراك الحواس إلى ذلك الطريق بمعنى أنه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق إدراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فإن طريق إدراك المحسوسات مما يسلكه العلماء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج إلى العقل الذى نحن بصدده ، ثم إذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوك طريق إدراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهى نور للنفس به تهتدى إلى سلوك بمنزلة نور الشمس فى إدراك المبصرات فإذا ابتدأ الإنسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ماينبغى يبتدأ المطلوب للقلب بفيض الملك العلام انتهى، وأورد على التعريف فى التقرير بأنه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة أو مراتب فإنا لو استدلينا (١) من وجود العالم أنه له صانعا عالما فقد نطلب بعد ذلك أن علمه عين ذاته أو غيره أو لا هذا ولا ذاك ، والحق أن التعريف إنما يتأتى فيما له صورة محسوسة ، وأما تعريفه على الإطلاق فهو قوة نفسانية يدرك بها الإنسان حقائق الأمور انتهى (فيتبدى) أى يظهر (المطلوب للقلب) المسمى بالنفس الناطقة (فيدركه) أى يدرك القلب المطلوب (بتأمله) أى القلب ، وفى التحرير : الأكثر أن العقل قوة بها إدراك الكليات للنفس ومحلها الدماغ عند الفلاسفة ، والقلب الذى هو اللحم عند الأصوليين وهى المراد بذلك النور ، وفى التلويح أن معنى كلامهم فى العقل أنه قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات إلى النظريات انتهى ، وعرفه الشيخ أبو الحسن الأشعرى بأنه العلم ببعض الضروريات ، قال فى المواقف والظاهر أنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وتمامه فيه ، ثم اعلم أنه على هذه التعاريف عرض ولذا صرحوا بأنه يكون قابلا للشدة والضعف ولو كان جوهرا لم يصح قبوله لهما إليه أشار فى التقرير (والشرط) هو (الكامل منه) أى من العقل (وهو عقل البالغ) لأن العقول لما تفاوتت فى الأشخاص تعذر العمل بأن عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكاليف فقدر الشرع تلك المرتبة بوقت البلوغ إقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالإحساسات الجزئية والإدراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التى هى مراكب القوة العقلية بمعنى أنها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل إلى المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الإدراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهى تأمرنا بالأخذ والإعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للإدراك قدر ماتدرك من المصلحة بتحصيل الكمالات كذا فى التلويح (دون القاصر منه وهو عقل

---

(١) قوله استدلينا ، صوابه استدللنا بالفك اه .

الصبي) لأن الصبي الكامل التميز وإن كان ضابطا لا يجتنب الكذب لعلمه بأن لا إثم عليه فلا يكون خبره حجة ولأن الشرع لم يجعله وليا فى أمر دنياه ففى أمر الدين أولى، ولا يرد العبد فإنه مقبول الرواية وإن لم يكن وليا فى أموره لأنه لحق المولى لا لقصور عقله، قال فى التحرير والبلوغ شرط حين الأداء لا التحمل ولا تقدير فى سن التحمل والمعتوه كالصبي انتهى، ومافى بعض الشروح من تفسير العقل القاصر بعقل المعتوه والمجنون فليس بصحيح فى المجنون إذ لا عقل له أصلا ، وفى التقرير وكذا الحكم إذا كان فاسقا أو كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية كما فى الشهادة مع أن الرواية أوسع فى الحكم من الشهادة انتهى (والضبط) لغة الأخذ بالحزم، واصطلاحا عند الحنفية (وهو سماع الكلام كما يحق سماعه) بأن يصرف همته إليه ويقبل بالكلية عليه لئلا يشذ منه شيء قال فى التوضيح وشرطنا حق السماع احترازا عن أن يحضر رجل مجلسا، وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم هجومه لبعده وهو يدرى نفسه فلا يستعيد (ثم فهمه بمعناه الذى أريد به) أى فهم الكلام ملتبسا بمعناه الذى أريد به لغويا كان أو غيره (ثم حفظه) أى الكلام (ببذل المجهود له) أى الطاقة فى حفظه بأن يكرر إلى أن يحفظ (ثم الثبات عليه) أى على الحفظ (بمحافظة حدوده) أى أحكامه بأن يعمل بموجبه البدن (ومراقبته) احترازا عما لا يرى نفسه أهلا للتبليغ فيقتصر فى مراقبة بعض ماألقى عليه (بمذاكرته) بلسانه فإن ترك العمل والمذاكرة يورثان النسيان (على إساءة الظن بنفسه) بأن لا يعتمد على نفسه إنى لا أنساه ولا يسامح فى حفظه بل يسيء الظن إنى إذا تركته نسيته إذ الحزم سوء الظن ، ولهذا كان ابن مسعود رضى الله عنه إذا روى حديثا أخذه البهر أى تتابع النفس وجعلت فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع أنه فى أعلا درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة (إلى حين أدائه) أى يكون مشغولا بالثبات عليه إلى حين أدائه وظاهر كلامهم أن الضبط بهذا المعنى شرط فى قبول الرواية، وتعقبهم فى التلويح بأنه ليس بشرط لأنهم كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير إلا أن هذا يفيد الرجحان على ماصرح به فى سائر كتب الأصول، وإليه أشار فخر الإسلام بقوله وهذا مذهبنا فى الترجيح انتهى، وفيه نظر لأن فخر الإسلام جعل الضبط على نوعين كامل وأكمل فالأول لابد منه لقبول الرواية ولذا لم يقبل خبر من اشتدت غفلته خلقة أومسامحة أو مجازفة وهو ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة، والثانى أن يضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من يعرف بالفقه فى باب الترجيح، وهذا مذهبنا فى الترجيح انتهى، فقد علمت أن الإشارة راجعة إلى الأكمل منه لا مطلقا، وفى التوضيح شرطنا حق السماع هنا لا فى القرآن لأن المعتبر فى نقله نظمه فلذا يبالغ فى حفظه

عادة بخلاف الحديث على أنه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ فى حفظه كانت كافية ولأنه محفوظ لقوله تعالى ـ وإنا له لحافظون ـ انتهى ، وفى التحرير ومن الشرائط رجحان ضبطه على غفلته ليحصل الظن ويعرف بالشهرة وبموافقة المشهورين بالضبط أو غلبتها وإلا فغفلة انتهى (والعدالة) فى اللغة (هى الاستقامة) سواء كانت فى الدين أو لا يقال طريق عدل للجادة ، (والمعتبر هنا) أى فى قبول روايته (كماله) أى العدل بمعنى العدالة وهى الانزجار عن محظورات دينه وهى متفاوتة وأقصاها أن يستقيم كما أمر وهو لا يكون إلا فى النبى عليه الصلاة والسلام فاعتبر مالا يؤدى إلى حرج (وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى إذا ارتكب كبيرة أو أصر على صغيرة سقطت عدالته) لأنه صار متهما بالكذب فلا تقبل رواية الفاسق ، قيد بالإصرار على الصغيرة لأن من ابتلى بشىء منها من غير إصرار فعدل لأن التحرز عن جميعها متعذر عادة فإن غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات فاشتراط جميعها سد لباب الرواية ، وحد الإصرار أن تتكرر منه تكررا يشعر بقلة المبالاة بدينه إشعار ارتكاب الكبيرة بذلك كذا فى التقرير ، ولم يذكروا هنا ترك ما يخل بالمروءة فى تفسير العدالة ولابد منه كما فى الشهادة ، ولذا قال فى التحرير وهى ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ، والشرط أدناها ترك الكبائر والإصرار على الصغائر وما يخل بالمروءة ، وأما الكبائر فروى ابن عمر : الشرك والقتل وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد فى الحرم ، أى الظلم ، وفى بعضها واليمين الغموس وزاد أبو هريرة أكل الربا ، وعن على إضافة السرقة(١) وشرب الخمر ، وفى الصحيح (٢) قول الزور وشهادة الزور ومما عد القمار والسرف وسب السلف الصالح والطعن فى الصحابة والسعى فى الأرض بالفساد فى المال والدين وعدول الحاكم عن الحق والجمع بين صلاتين بلا عذر .

وأما الذى يخل بالمروءة فصغائر دالة على خسته كسرقة لقمة واشتراط الأجرة على الحديث(٣)

---

(١) قوله إضافة السرقة أى ضمها إلى الكبائر .

(٢) قوله وفى الصحيح : أى فى الحديث الصحيح المتفق عليه .

(٣) قوله على الحديث : أى على سماعه كذا فى شرح البديع ولايعرى إطلاق هذا عن نظر ، نعم ذهب أحمد وإسحق وأبو حاتم الرازى إلى أنه لا تقبل رواية من أخذ على التحديث أجرا ورخص آخرون فيه كالفضل بن دكين شيخ البخارى وعلى بن عبد العزيز البغوى قال ابن الصلاح وذلك شبيه بأخذ الأجرة على تعليم القرآن ونحوه غير أن فى هذا من حيث العرف خرما للمروءة والظن يساء بفاعله إلا أن يقترن ذلك بعذر ينفى ذلك عنه كما لو كان فقيرا ذا عيال وكان الاشتغال بالتحديث يمنعه من الاكتساب لعياله كذا فى شرح التحرير لابن أمير حاج .

وبعض مباحات مثلها (١) كالأكل فى السوق والبول فى الطريق (٢) والإفراط فى المزح المفضى إلى الاستخفاف به وصحبة الأراذل والاستخفاف بالناس وفى إباحة هذا (٣) نظر وتعاطى الحرف الدنيئة (٤) كالحياكة والصياغة ولبس الفقيه قباء ونحوه (٥) ولعب الحمام انتهى ، وظاهره أن العدالة تزول بفعل مايخل بالمروءة من غير إصرار ، وقد صرح به المحلى فى شرح جمع الجوامع وفى فتح القدير . والحاصل أن ترك المروءة مسقط للعدالة ، وقيل فى تعريف المروءة أن لا يأتى الإنسان مايعتذر فيه مما يبخسه عن مرتبته عند أهل الفضل ، وقيل السمت الحسن وحفظ اللسان وتجنب السخف (٦) والمجون والارتفاع عن كل خلق دنىء انتهى ، وذكر فيه أن مما يخل بها المشى بسراويل فقط ومد رجله عند الناس وكشف رأسه فى موضع يعد فعله خفة وسوء أدب وقلة مروءة وحياء ، ومنه مصارعة (٧) شيخ الأحداث فى الجامع ولا تقبل شهادة الطفيلى والرقاص والمجازف فى كلامه والمسخرة بلا خلاف ، وكذا من يشتم أهله ومماليكه كثيرا ، وكذا الشتام للحيوان كدابته وكذا لبائعها ، وتسقط العدالة بترك الصلاة بجماعة من غير تأويل وبترك الجمعة من غير عذر والأكل فوق الشبع إلا فيما استثنى والخروج لرؤية السلطان أو الأمير عند قدومه وركوب البحر للتجارة أو التفرج والتجارة إلى أرض الكفار وقرى فارس ونحوها وعدم أداء الزكاة ، وبالشهادة على إقرار باطل أو فعل باطل ، وصحح فى فتح القدير قبول شهادة أهل الصناعات

---

(١) قوله مثلها : أى مثله المذكورات فى الإخلال بالمروءة ولا وجود لهذه الكلمة فى نسختى التحرير وشرحه .

(٢) قوله والبول فى الطريق ، كذا فى شرح البديع أيضا . قلت وفى إباحته نظر للأمر باتقاء ذلك كما فى الصحيحين وغيرهما ، وفى بعض الروايات فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين أفاده فى شرح التحرير .

(٣) قوله : هذا أى الاستخفاف بالناس ، ووجه النظر أنه قال عليه الصلاة والسلام «لا يدخل الجنة من كان فى قلبه ذرة من كبر والكبر من بطر الحق وازدرى الناس» كما رواه الحاكم وغيره .

(٤) قوله وتعاطى الحرف الدنيئة ، يأتى تصحيح خلافه عن الفتح والتصريح بضعف هذا .

(٥) قوله قباء ونحوه كالقلنسوة التركية فى بلد لم يعتادوه شرح التحرير .

(٦) قوله السخف ، هو رقة العقل .

(٧) قوله ومنه مصارعة الخ ، عبارة الفتح وعن الكرخى لو أن شيخا صارع الأحداث فى الجامع لم تقبل شهادته .

الدنيئة فما فى التحرير ضعيف، ومما يسقط العدالة الجلوس مجلس الفجور والشرب ، وفى الذخيرة والمحيط : الإعانة على المعاصى والحث عليها من الكبائر ، ولا تقبل شهادة أهل الشعبذة وهو المسمى فى ديارنا دكاكا لأنه إما ساحر أو كذاب أعنى الذى يأكل منها و يتخذها مكسبة فأما من علمها ولم يعملها فلا ، وصاحب السيمياء على هذا كذا فى فتح القدير ، وقد زاد فى جمع الجوامع فى الكبائر على ماذكرناه اللواط والغصب والنميمة وقطيعة الرحم والخيانة فى الكيل والوزن والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وضرب المسلم وكتمان الشهادة والرشوة والديانة وهى استحسان الرجل على أهله ، والقيادة وهى استحسان الرجل على غير أهله ، والسعاية بشخص إلى ظالم ليؤذيه واليأس من الرحمة وأمن المكر والظهار ولحم الخنزير والميتة وفطر رمضان والغلول والمحاربة قال المحلى وليست الكبائر منحصرة فيما عدده ، وماورد فى الحديث من أنها سبع فمحمول على بيان المحتاج إليه منها وقت ذكره ، وقد قال ابن عباس هى إلى السبعين أقرب وسعيد بن جبير هى إلى السبعمائة أقرب يعنى باعتبار إضافة أنواعها انتهى ، وزاد فى الروض فى عد الكبائر ترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن ، والوقوع فى أهل العلم وحملة القرآن ، قال ومن الصغائر النظر إلى محرم وغيبة واستماعها وكذب لاحد فيه ولاضرر وإشراف على بيوت الناس وهجر مسلم فوق ثلاث ، وكثرة خصومات لا إن راعى حق الشرع وضحك فى الصلاة ونياحة وشق جيب لمصيبة وتبختر وجلوس بين فساق إيناسا لهم ، وإدخال مجانين أو صبيان يغلب تنجيسهم المسجد وإلا كره ، وإمامة من يكرهونه لعيب فيه واستعمال نجس فى بدن أو ثوب لغير حاجة والتغوط مستقبلا وفى الطريق وما أشبه ذلك مما لا يجوز حتى كشف العورة فى خلوة لغير حاجة فبالإصرار على الصغائر ولو على نوع منها يسقط الشهادة انتهى (دون القاصر وهو ماثبت لظاهر الإسلام واعتدال العقل) فلايقبل خبر المستور فى الظاهر وهو الذى لم تعرف عدالته ولافسقه وهو المجهول ، وعند أبى حنيفة قبوله مالم يرده السلف ووجهه ظهور العدالة بالتزامه الإسلام ، وفى الحديث « أمرت أن أحكم بالظاهر » ودفع بأن الغالب أظهر وهو الفسق فيرد مالم تثبت العدالة بغيره كذا فى التحرير ولا مخالفة بين ماذكروه هنا من عدم قبول المستور وماذكروه قبله من قبول رواية المجهول بشرطه لأن الكلام هنا فى غير القرون الثلاثة وهنالك فى الثلاثة كما سبق التقييد به ، وقد ترك المصنف مسائل مهمة يتعين ذكرها تتميما للفائدة وكلها من التحرير باختصار . الأول المعرف للعدالة والضبط الشهرة كمالك وشعبة ، والتزكية ولها ألفاظ مذكورة فيه . الثانية الحديث الضعيف إذا تعددت طرقه فإن كان ضعفه لفسق الراوى لا يرتقى إلى الحجية ولغيره كسوء الحفظ مع العدالة يرتقى ، وهذا التفصيل هو الأصح لأن الفسق لايرتفع بالتعدد بخلاف سوء الحفظ فإن عدم القبول

لوهم الغلط والتعدد يرجح أنه أجاد فيه فيرتفع المانع . الثالثة قال الأكثر الجرح والتعديل يكون بواحد فى الرواية وباثنين فى الشهادة . الرابعة إذا تعارض الجرح والتعديل فالمختار تقديم الجرح مطلقا إلا إذا قال المعدل علمت ماجرحه به وأنه تاب عنه فإنه يقدم التعديل . الخامسة الأكثر على عدالة الصحابة فلا يستعمل التعديل للآية ـ والذين معه ـ وللحديث « أصحابى كالنجوم » وماتواتر عنهم من مداومة الامتثال ودخولهم فى الفتن كان بالاجتهاد . والسادسة أن العدالة شرط حال الأداء وأن تحمل فاسقا إلا بفسق الكذب عليه عليه الصلاة والسلام عند أحمد وطائفة والوجه الجواز بعد ثبوت العدالة انتهى ، وفى البدائع أن المعروف بالكذب إذا تاب لاتقبل شهادته كالمحدود فى القذف لأن من صار معروفا بالكذب واشتهر به لايعرف صدقه من توبته بخلاف الفاسق إذا تاب عن سائر أنواع الفسق أنه تقبل شهادته انتهى : السابعة يثبت التعديل بحكم القاضى العدل وعمل المجتهد الشارطين لا أن لم يعلم سوى كونه على وفقه انتهى . الثامنة قال قاضيخان فى فتاويه : الفاسق إذا تاب لاتقبل شهادته مالم يمض عليه زمان يظهر التوبة ، ثم بعضهم قدره بستة أشهر ، وبعضهم قدره بسنة ، والصحيح أن ذلك مفوّض إلى رأى القاضى والمعدل انتهى . (والإسلام) بيان للرابع من شرائط كون الخبر حجة وإنما شرطناه وإن كان الكذب حراما فى كل دين لأن الكافر يسعى فى هدم دين الإسلام تعصبا فيرد قوله فى أموره وإنما لم يكتف بذكر العدالة عن الإسلام لأن الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضى عن عدالة الكافر إذا شهد على كافر عند طعن الخصم ، قال قارئ الهداية وتزكيته بالأمانة فى دينه ولسانه ويده وإنه صاحب يقظة انتهى ، قال فى التلويح لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر المباحات الخمسة فلا خفاء فى شمولها الإسلام لأن الكفر أعظم الكبائر ، فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع انتهى ، ولما كان الإسلام والإيمان عبارتين عن معبر واحد عند علمائنا فسره بحقيقة الإيمان فقال (وهو التصديق) وهو إذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوّة محمد عليه الصلاة والسلام وجميع ماعلم مجيئه بالضرورة على ماهو معنى الإيمان فى اللغة إلا أنه قيد بأشياء مخصوصة ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث » : فنبه على أن المراد بالإيمان معناه اللغوى كذا فى التلويح (والإقرار بالله تعالى) ظاهر فى أن الإقرار ركن من الايمان وهو قول شمس الأئمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء ونسبه فى المواقف إلى أبى حنيفة ، وقال فى المسايرة إنه منقول عن أبى حنيفة ومشهور عن أصحابه ، وبعض المحققين من الأشاعرة قالوا : لما كان الايمان هو التصديق والتصديق كمايكون بالقلب يكون

باللسان فيكون كل منهما ركنا فى الباب فلا يثبت الإيمان إلا بهما إلا عند العجز وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه انتهى ، وعند أكثر الأئمة كما فى المواقف أنه التصديق فقط والإقرار شرط لإجراء أحكام الدنيا حتى لو أكره الحربى أو الذمى فأقر صح إيمانه فى حق أحكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ، ولو أكره المؤمن على الردة أى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا فى حق أحكام الدنيا لأن التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الإكراه وركنه إنما هو تبديل الاعتقاد انتهى ، وصحة الإيمان مع الإكراه فى حق الذمى سهو وإنما هو فى حق الحربى كما فى فتاوى قاضيخان من باب الردة ، وفى شرح المقاصد : لا يخفى أن الإقرار لهذا الغرض : أى لإجراء الأحكام لا بد أن يكون على وجه الإعلان والإظهار للإمام وغيره من أهل الإسلام ، بخلاف ما إذا كان لإتمام الإيمان فإنه يكفى مجرد التكلم وإن لم يظهر على غيره انتهى . وفى المسايرة واتفق القائلون بعدم اعتبار الإقرار على أنه يلزم المصدق أن يعتقد أنه متى طولب به أتى به فإن طولب به فلم يقر فهو كفر عناد ، وهذا ما قالوه إن ترك العناد شرط وفسروه به ، وبالجملة فقد ضم إلى التصديق بالقلب أو بهما فى تحقق الايمان وإثباته أمور الإخلال بها إخلال بالإيمان اتفاقا كترك السجود للصنم وقتل نبى أو الاستخفاف به أو بالمصحف والكعبة وكذا مخالفة ما أجمع عليه وإنكاره بعد العلم به ، قال الإمام أبو القاسم الاسفرائنى بعد ذكرها : إذا وجد ذلك دلنا على أن التصديق الذى هو الإيمان مفقود من قلبه لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان ، ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه قد ثبت وصاحبها مصدق لغلبة الهوى ، والمقطوع به أن الإيمان وضع إلهىّ أمر به عباده ورتب على فعله لازما هو ما شاء من خير بلا انقضاء وعلى تركه ضده بلا انقضاء وهذا لازم الكفر شرعا وأن التصديق بما أخبر به النبىّ صلى الله عليه وسلم من انفراد الله تعالى بالألوهية وغيره إنما كان على سبيل القطع من مفهومه وأنه قد اعتبر فى ترتب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته وترك السجود للصنم ونحوه ، والانقياد وهو الاستسلام إلى قبول أوامره ونواهيه الذى هو معنى الإسلام ، وقد اتفق أهل الحق وهم الأشاعرة والحنفية على أنه لا إيمان بلا إسلام وعكسه فيمكن اعتبار هذه أجزاء لمفهوم الإيمان فيكون انتفاء ذلك اللازم عند انتفائها لانتفاء الإيمان وإن وجد التصديق ، وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه اللغوى الذى هو مجرد التصديق إلى مجموع هو منها ولا بأس به فإنا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول إذ قد اعتبر الايمان شرعا تصديقا خاصا وهو ما يكون بأمور خاصة وأن يكون بالغا إلى حد العلم إن منعنا إيمان المقلد وإلا فالجزم الذى لا يجوز معه ثبوت النقيض وهو فى اللغة أعم من ذلك ويمكن اعتبارها شروطا لاعتباره شرعا فينتفى أيضا لانتفائها الإيمان مع وجود التصديق

بمحليه (١) ولا يمكن اعتبارها شروطا لثبوت اللازم الشرعى فقط فينتفى عند انتفائها مع قيام الإيمان لأن الفرض أن عند انتفائها ثبت ضد لازم الإيمان وهو لازم الكفر على ماذكرناه فيثبت ملزومه وهو الكفر انتهى . وصرح فى المسامرة بأن المختار الأخير وهو اعتبارها شروطا لاعتباره شرعا انتهى. (كما هو بأسمائه وصفاته) يعنى لا بحقيقته . قال فى المواقف حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين وغيرهم ويجوز العلم بحقيقته خلافا للفلاسفة والغزالى وإمام الحرمين وكلام الصوفية فى الأكثر مشعر بالامتناع ، والمراد بالاسم مادل على الذات المأخوذ من الوصف الخارجى الداخل فى مفهوم الاسم حقيقيا كالعلم وإضافيا كالماجد بمعنى العالى وسلبيا كالقدوس أو المأخوذ من الفعل كما أفاده فى المواقف وفى العناية من اليمين ، المراد بالاسم هنا لفظ دال على الذات الموصوفة بصفة كالرحمن والرحيم ، وبالصفة المصادر التى يحصل وصف الله تعالى بأسماء فاعليها كالرحمة والعلم والعزة ، والصفة على نوعين ، صفة ذات وصفة فعل ، لأنه إما أن يجوز الوصف به وبضده أولا ، والثانى صفة الذات كالعزة والأول صفة الفعل كالرحمة والغضب لجواز أن يقال رحم الله المؤمنين ولم يرحم الكافرين وغضب على اليهود دون المسلمين انتهى (وقبول أحكامه وشرائعه) أى الانقياد لجميع ماجاء به محمد عليه الصلاة والسلام عن الله كما قدمناه (والشرط فيه البيان إجمالا كما ذكرنا) أى فى قبول روايته بيان ماذكرناه إجمالا ولا يكتفى بالظاهر وهو النشأة فى الدار بين أبوين مسلمين فأفاد شيئين الأول أنه لابد من الاستيصاف عن الإيمان فيقال أتؤمن بالله وصفاته وأن ماجاء به محمد عليه الصلاة والسلام حق فإذا قال نعم حكم بإسلامه فى الظاهر وإن وافق هذا الاستفهام مافى قلبه كان مؤمنا عند الله وإلا لا ، وأما من استوصف بأن وصف بين يديه فقال لا أعرف ماتقول فليس بمؤمن ، قال محمد فى الجامع الكبير فى الصغيرة بين أبوين مسلمين إذا لم تصف الإسلام حتى أدركت فلم تصف أنها تبين من زوجها لأنها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فإذا لم تصف كان ذلك جهلا بالصانع والجهل به كفر بعد الإسلام وصارت مرتدة . قال الشيخ البزدوى فى جامعه وهذا مما يجب حفظه والاحتراز عنه بأن تلقن الإسلام بعد البلوغ حتى تؤديه احترازا عن هذا ، وعلى الزوج الاحتياط بالنظر فى هذا حين تزف إليه كذا فى التقرير . والمراد بجهلها عدم الاعتقاد فى نفس الأمر لا عدم التعبير فإن كثيرا من الرجال يعجز عنه كما فى فتح القدير . ثم اعلم أن أمارات الاسلام قائمة مقام البيان من الصلاة بجماعة ، وإيتاء الزكاة وأكل ذبيحتنا كما ذكره فخر الإسلام .

---

(١) قوله بمحليه : هما القلب واللسان اهـ .

واعلم أنه يكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالا كالإيمان بالملائكة والكتب والرسل . ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والإنجيل حتى أن من لم يصدق بواحد معين منها كافر كذا في المسامرة بالمبين . الثاني الرد على بعض المشايخ حيث قال إن ذكر الوصف لا يكفي بل لابد من العلم بحقيقة ما يجب الإقرار به ، وبيانه على التفصيل ورده فخر الإسلام بأنه يتعذر اشتراطه لأن أكثرهم لا يقدرون على تفسير صفات الله تعالى على الحقيقة فيشترط الكمال الذى لا يؤدى إلى الحرج انتهى (ولهذا) أى لاشتراط الأمور الأربعة فى الراوى (لا يقبل خبر الكافر) لفقد الرابع وسكت عن المبتدع لأنه إن كانت بدعته تكفره فهو كافر وإلا فإن كانت بدعته جلية كفسق الخوارج فالأكثر القبول وأما غير الجلية كنفى زيادة الصفات فقيل تقبل اتفاقا ، وإن ادعى كل القطع بخطأ الآخر لقوة شبهته عنده وتمامه فى التحرير لكن قال فى التقرير المذهب المختار عندنا أن لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس إلى هواه وهو مذهب أئمة الفقه والحديث لأن الداعى إلى الهوى يحتاج إلى المحاجة وذلك سبب داع إلى التقوّل فلا يؤتمن على حديث النبى صلى الله عليه وسلم ولا كذلك الشهادة لأنه ليس بداع إلى التقوّل والتزوير وقيل الرواية كالشهادة والمختار خلافه انتهى ، وذكر قبله أن المبتدع إن كانت بدعته تكفره ويسمى الكافر المتأوّل فالأشهر على عدم قبول شهادته وروايته وإن كانت لا تكفره فالأكثر على قبول شهادته دون روايته إلا الخطابية فلا فى الكل ويلحق بهم صاحب الإلهام فلا تقبل شهادته (والفاسق) لفقد العدالة ، وشرطه أن يكون ما فعله محرما فى اعتقاده ، ولذا قال فى التحرير : وأما شرب النبيذ واللعب بالشطرنج وأكل متروك التسمية عمدا من مجتهد ومقلده فليس بفسق انتهى (والصبى والمعتوه) لعدم كمال العقل (والذى اشتدت غفلته) لعدم الضبط وإن وافق القياس إلا إذا تعددت طرقه كما بيناه ، وفى التحرير وأما الحرية والبصر وعدم الحد فى قذف والولاد والعداوة فمختص بالشهادة ، وعن أبى حنيفة نفى رواية المحدود .

﴿ والثانى ﴾ من الأقسام الأربعة المختصة بالسنن (فى الانقطاع) أى انقطاع الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (وهو نوعان ظاهر وباطن . أما الظاهر فالمرسل من الإخبار) بفتح السين من الإرسال خلاف التقييد وسمى هذا النوع لعدم تقييده بذكر الواسطة التى بين الراوى والمروى عنه ، وفى اصطلاح الفقهاء والأصوليين قول الإمام الثقة قال عليه الصلاة والسلام مع حذف من السند وتقييده بالتابعى أو الكبير منهم اصطلاح كذا فى التحرير فهو عند المحدثين إن ذكر الراوى الذى ليس بصحابى جميع الوسائط فالخبر

مسند ، وإن ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع (١) ، وإن ترك واسطة فوق الواحد فمعضل (٢) بفتح الضاد وإن لم يذكر الواسطة أصلا فمرسل كذا فى التلويح ، وعرفه فى التقرير عندهم بأن يترك التابعى الواسطة بينه وبينه عليه الصلاة والسلام وهو الظاهر من كلامهم (وهو) بالاستقراء أربعة (إن كان من الصحابى) وهو عند أكثر أهل الحديث وبعض أهل الأصول من لقى (٣) النبى صلى الله عليه وسلم مسلما ومات على إسلامه أو ارتد وعاد فى حياته وأما بعد وفاته كقرة والأشعث ففيه نظر والأظهر النفى وجمهور الأصوليين من طالت صحبته متتبعا مدة يثبت معها إطلاق صاحب فلان عرفا بلا تحديد فى الأصح وقيل ستة أشهر وقال ابن المسيب سنة أو غزو (٤) . لنا (٥) أن المتبادر من الصحابى وصاحب فلان العالم ليس إلا ذاك (٦) انتهى ولذا صح نفيه عن الوافد اتفاقا إذ يقال ليس صحابيا بل وفد وارتحل من ساعته . قال فى التحرير ويبتنى عليه (٧) ثبوت عدالة غير الملازم فلا يحتاج إلى التزكية أو يحتاج وعلى هذا المذهب جرى الحنفية ولولا اختصاص الصحابى بحكم (٨) لأمكن جعل الخلاف فى مجرد الاصطلاح ولا مشاحة فيه انتهى . وحاصله أن غير الملازم يحتاج إلى التعديل ولا يقبل إرساله عند من لا يقبل المرسل وما فى التقرير من ترجيح القول الأول فضعيف بما فى التحرير ، وفى التحرير إذا قال المعاصر (٩) العدل أنا صحابى قبل على

---

(١) قوله فمنقطع ، هو ما سقط من إسناده راو أو اثنان فصاعدا لا من موضع واحد شرح التحرير وهو مخالف لما هنا .

(٢) قوله فمعضل ما سقط من إسناده اثنان فصاعدا من موضع واحد شرح التحرير وفيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح .

(٣) قوله من لقى أى وكان مميزا فخرج الأطفال الذين حنكهم صلى الله عليه وسلم كعبد الله بن الحارث بن نوفل ، وعبد الله بن أبى طلحة الأنصارى ، والمراد اللقى بعد النبوة لا قبلها فخرج من لقيه قبل النبوة ومات قبلها كزيد بن عمرو بن نفيل وحينئذ فيشكل ترجمتهم لإبراهيم وعبد الله ابنيه صلى الله عليه وسلم فى الصحابة لاشتراط تمييز الملاقى ولم يترجموا القاسم ابن النبى صلى الله عليه وسلم فى الصحابة لأنه ولد ومات قبل النبوة اه .

(٤) أى بأن يكون غزا أى حارب مع النبى صلى الله عليه وسلم اه .

(٥) لنا أى معاشر جمهور الأصوليين وهو المختار .

(٦) قوله إلا ذاك : أى من طالت صحبته الخ .

(٧) قوله عليه : أى على الخلاف فى الصحابى من هو .

(٨) قوله بحكم وهو عدالته اه . (٩) أى للنبى صلى الله عليه وسلم .

الظهور لا القطع لاحتمال قصد الشرف انتهى واقتصر فى جمع الجوامع على قوله من اجتمع مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم فلم يشترط موته مؤمنا فقال المحقق المحلى فى شرحه واعترض[1] على التعريف بأنه يصدق على من مات مرتدا مسلما كعبد الله بن أبى سرح ويجاب بأنه كان يسمى قبل الردة ويكفى ذلك فى صحة التعريف إذ لا يشترط فيه الاحتراز عن المنافى المعارض ولذلك لم يحترزوا فى تعريف المؤمن عن الردة العارضة لبعض أفراده، ومن زاد من متأخرى المتحدثين كالعراقى فى التعريف ومات مؤمنا للاحتراز عمن ذكر أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لا مطلقا وإلا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك أحد وإن كان ما أراده ليس من شأن التعريف انتهى (فمقبول بالإجماع) ولا اعتبار بخلاف الاسفرائينى ولا بما نقل عن الشافعى من عدم قبوله إن علم إرساله[2] كذا فى التحرير، وقد علل قبول مرسل الصحابى فى التوضيح والتقرير بالحمل على السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بصحيح، لأن الصحابى إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون مرسلا، وإنما يكون خبره مرسلا إذا صرح بأنه لم يسمعه من النبى صلى الله عليه وسلم وأن بينه وبينه رجلا فحينئذ لا يجوز حمله على السماع فإذا أطلق قال فى التحرير إذا قال الصحابى قال عليه الصلاة والسلام حمل على السماع ولا إشكال فى قال لنا وسمعته وحدثنا فإن قال سمعته أمر أو نهى فالأكثر حجة وتمامه فيه، ثم قال إذا أخبر الصحابى بحضرته عليه الصلاة والسلام فلم ينكر كان ظاهرا فى صدقه لا قطعيا لاحتمال أنه لم يسمعه[3] أو لم يفهمه[4] أو كان بين نقيضه[5] أو رأى تأخير الإنكار أو ما علم كذبه[6] أو رآه صغيرة ولم يحكم بإصراره انتهى (ومن القرن الثانى) أى التابعين (والثالث) التابعين للتابعين (كذلك) أى مقبول مطلقا (عندنا) وعند مالك وأحمد وهو قول الأكثر،

---

(١) قوله واعترض على التعريف عبارة الإمام المحلى واعترض على التعريف بأنه يصدق على من مات مرتدا كعبد الله بن خطل ولا يسمى صحابيا بخلاف من مات بعد ردته مسلما كعبد الله بن أبى سرح ويجاب إلى آخر ما ذكره الشارح اه مصححه.

(٢) قوله إرساله أى الصحابى أى بأن صرح بالرواية عن غيره صلى الله عليه وسلم اه.

(٣) قوله إنه أى عليه السلام لم يسمعه أى ذلك الخبر لاشتغاله عنه بما هو أهم منه.

(٤) قوله أو لم يفهمه: أى أو سمعه ولم يفهمه لرداءة عبارة المخبر مثلا ولا يخفى ما فى العبارة من سوء الأدب.

(٥) قوله نقيضه: أى ذلك الخبر وعلم أنه لا يفيد إنكاره اه.

(٦) قوله أو ما علم كذبه أى لكونه دنيويا وهو صلى الله عليه وسلم قال «أنتم أعلم بأمر دنياكم».

وأطلق أكثر المحدثين من عهد الشافعى المنع ، وقال الشافعى إن تقوّى بإسناد أو إرسال مع اختلاف الشيوخ أو قول صحابى أو أكثر العلماء أو عرف أنه لا يرسل إلا عن ثقة قبل وإلا لا : لنا جزم العدل بنسبة المتن إليه عليه الصلاة والسلام بقوله قال يستلزم اعتقاد ثقة الأصل وكونه من أئمة الشأن قوّى الظهور (١) فى المطابقة وإلا لم يكن عدلا إماما ولذا حين سئل النخعى الإسناد إلى عبدالله (٢) قال إذا قلت حدثنى فلان عن عبدالله فهو الذى رواه فإذا قلت قال عبدالله فغير واحد [٣] وقال الحسن متى قلت لكم حدثنى فلان فهو حديثه ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين [٤] فأفادوا أن إرسالهم عند اليقين أو قريب منه فكان أقوى من المسند وهو مقتضى الدليل وتمامه فى التحرير وهو صريح فى أن الراجح أن المرسل أقوى من المسند وقد جزم به فى التوضيح بناء على أن العادة جارية بأن الأمر إذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير إسناد وإلا نسبه إلى الغير ، وتعقبه فى التلويح بمنع جرى العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم إحاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند إلى القبول تحقيقا للحال وأنه على ثقة فى ذلك المقال انتهى . وفى التقرير أن فخر الإسلام اختار أن المرسل أقوى من المسند عند المعارضة لكن لا تجوز الزيادة به على الكتاب كالمشهور لأن ترجيحه على المسند ثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله (وإرسال من دون هؤلاء) أى إرسال العدل فى كل عصر غير القرن الثانى والثالث (كذلك) مقبول (عند الكرخى) لما ذكرنا (خلافا لابن أبان) لأن الزمان زمان الفسق والكذب فلابد من البيان إلا أن تروى الثقاة مرسله كما رووا مسنده فيقبل مثل إرسال محمد بن الحسن وأمثاله وقال الرازى لا يقبل إلا إذا اشتهر أنه لا يروى إلا عن عدل ثقة وهو مختار شمس الأئمة والذى يظهر ترجيح قول الكرخى لأن الكلام فى العدل الضابط (والذى أرسل من وجه وأسند من وجه مقبول عند العامة) أطلقه فشمل ما إذا أسنده المرسل أو غيره . أما الأول فلاحتمال أنه سمع الحديث ونسى المروى عنه وهو يعلم السماع يقينا فأرسله اعتمادا عليه ثم تذكره فأسنده ثانيا وبالعكس فلا يقدح إرساله فى إسناده . وأما الثانى فلأن عدالة المسند تقتضى القبول وإرسال المرسل

---

(١) الظهور أن العدل لم يسقط إلا من جزم بعدالته بخلاف من ذكره لظهور إحالة الأمر فيه على غيره غالبا اه .

(٢) أى لما قال الأعمش لابراهيم النخعى إذا رويت لى حديثا عن عبدالله بن مسعود فأسنده لى .

(٣) قوله فغير واحد : أى فقد رواه غير واحد عنه .

(٤) قوله فمن سبعين : أى سمعته منهم .

لايقتضى عدم القبول إسنادالمسند لجوازأن يكون المرسل سمعه مسندا فلايقدح إرساله فى إسناد الآخر ، وصحح فى التقرير أن الحكم لمن أسنده إذاكان ضابطا عدلا يقبل خبره وإن خالفه غيره سواء كان المخالف واحدا أو جماعة (وأما الباطن فإن كان) الانقطاع (لنقصان فى الناقل) لنقصان فى العقل كخبر المعتوه والصبى أو فى الضبط كخبر المغفل أو فى العدالة كخبر الفاسق أو فى الاسلام كخبر المبتدع (فهو على ما ذكرنا) من عدم القبول (وإن كان بالعرض) على الأصول وهوراجع إلى نفس الخبر (بأن خالف الكتاب) كحديث فاطمة بنت قيس فإنه عارض قوله تعالى - أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم - أمافى السكنى فظاهر وأما فى النفقة فإن قوله من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وهى وأنفقوا عليهن من وجدكم كذا فى التوضيح ، وتعقبه فى التلويح بأن الكلام فى خبر العدل وهذا مستنكر متهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان إلى آخره (أو السنة المعروفة) بالنصب أى خالف السنة المشهورة كحديث الشاهد واليمين مخالف للمشهور وهو البينة على المدعى واليمين على من أنكر فإنه حصر جنس البينة على المدعى واليمين على من أنكر فلايجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى بخبر الواحد (أو الحادثة) بالنصب أى خالفها بكونه شاذا فى البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فإنه لو كان فخفاؤه فى مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل وتمامه فى التلويح (أو أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول) وهم الصحابة نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ، فإنهم اختلفوا ولم يرجعوا إليه فيحمل على أنه سهو أو منسوخ (كان مردودا منقطعا أيضا) كما كان لنقصان فى الناقل .

﴿ والثالث ﴾ من الأقسام المختصة بالسنن (فى بيان محل الخبر) أى بيان محل ورود خبر الواحد فخرج الاعتقادات ، فإنها لا تثبت بأخبار الآحاد لابتنائها على اليقين وفسر فى التوضيح المحل بالحادثة (الذى جعل الخبر فيه حجة) الموصول صفة محل فإنه ليس بحجة للانقطاع بقسميه خارج (فإن كان) المحل (من حقوق الله تعالى) وهو ماشرع للنفع العام عبادة أو معاملة أو عقوبة سواء كان خالصا له أو فيه حق العبد أيضا ليدخل حد القذف والقصاص وسواء كان ابتداء عبادة أو بناء عليها عند الجمهور ، وسواء كان عبادة مقصودة كالأركان الأربعة أو تبعا كالوضوء أو كان معنى العبادة تابعا كالعشر ، أو ليس بخالص كصدقة الفطر أو دائرا بين العبادات والعقوبة كالكفارات ، وبما قررناه ظهر أن اقتصار التوضيح على العبادة والعقوبة لا ينبغى لخروج المعاملة وقد أدخلها فى التحرير (يكون خبر الواحد فيه حجة) لما قدمنا من الدلائل على قبول خبر الواحد أطلقه فأفاد أنه لايشترط لقبوله العدد لأن الدلائل لم تفصل وقيل لا تقبل إلا رواية عدلين لأنه عليه الصلاة والسلام

لم يقبل خبر ذى اليدين حتى شهد له غيره وأبو بكر لم يقبل خبر المغيرة فى الجدة حتى شهد له محمد بن سلمة ، ولم يعمل عمر بخبر أبى موسى الأشعرى فى الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد الخدرى . وأجيب بأن ذلك لقيام التهمة لأن الحادثة فى جمع عظيم والواجب فى مثلها الاشتهار وكذا مانقل عن الصحابة فلقيام التهمة فطلبوا العدد للاحتياط لا للاشتراط كما أن عليا كان يحلف الراوى للتهمة إلا أبا بكر لعدمها كذا فى التقرير (خلافا للكرخى فى العقوبات) لقوله عليه الصلاة والسلام « ادرءوا الحدود بالشبهات » وفيه شبهة . ولنا أنه عدل جازم فى عملى فيقبل كغيره ، والمراد بها فى الحديث الشبهة فى نفس السبب لا المثبت وإلا انتفت الشهادة وما كان ظاهرا من الآيات فيه ، وأما القياس فإنه لا يثبت الحدود مع الأدلة القطعية على كونه حجة لأنها تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأى فى إثبات ذلك . ثم اعلم أن المحقق فى التحرير ضم إلى الكرخى أكثر الحنفية وهو بعيد فقد صرح فى التقرير والهندى بأن القبول قول الجمهور وهو قول الجصاص وأكثر أصحابنا ومال فخر الإسلام وشمس الأئمة إلى قول الكرخى (وإن كان من حقوق العباد) وهو ما كان نفعه عائدا إلى واحد بخصوصه (مما فيه إلزام محض) أى من كل وجه كالبيوع والأملاك المرسلة من غير ذكر سبب والنكاح والطلاق والعتاق (يشترط سائر شروط الأخبار) من العقل والبلوغ والضبط والعدالة فلا شهادة لمعتوه ولا صبى ولا مغفل ولا فاسق ، وأما الإسلام فشرط فى الشهادة على المسلم وأما فى الشهادة على الكافر فلا ، ولا ينبغى إدخال عدم كونه محدودا فى قذف لأنه ليس من شروط الرواية كما قدمناه وإن كان من شروط الشهادة كما أن من شروطها أن لا يجرّ بشهادته لنفسه مغنما ولا يدفع عنه بها مغرما (مع العدد) وهو رجلان أو رجل وامرأتان فى غير الحدود والقصاص وما لا يطلع عليه الرجال أما فى الزنا فالشرط أربعة رجال وفى بقية الحدود والقصاص رجلان ، وفى الولادة والبكارة وعيوب النساء امرأة (ولفظة الشهادة) فلو قال أعلم أو أتيقن لا تقبل شهادته وكذا لا شهادة للأخرس ولو كان له إشارة مفهومة ، وأما شهادة المرأة فيما لا يطلع عليه الرجال فخارجة من اشتراط العدد ولفظ الشهادة كما فى التقرير ، قال الزيلعى ويشترط فيها سائر شرائط الشهادة من الحرية والإسلام والعقل والبلوغ والعدالة انتهى .

ثم اعلم أن لفظ الشهادة ركنها فالمراد بالشرط هنا ما لابد منه ليشمل الركن والشرط ولابد من شرط آخر وهو التفسير فلو قال الثانى أشهد مثل شهادته لا تقبل وتمامه فى الخلاصة (والولاية) أى الحرية فلا شهادة للعبد وقت الأداء ولو مكاتبا أو مدبرا أو أم ولد ، وأما الصبى والمعتوه فقد خرجا بالشرط الأول وإنما لم يشترط أن لا تكون لأصله وإن علا

وفرعه وإن سفل وأحد الزوجين للآخر والشريك لشريكه ، لأنه شرط للشهادة للإنسان لا لمطلق الشهادة بدليل قبولها إذا كانت عليه بخلاف الصبي والمعتوه والعبد والمغفل والواحد فإنها لا تقبل مطلقا (١) وإنما اشترط فى هذا النوع ما ذكر صيانة لحقوق العباد لأن فيه معنى الإلزام فيحتاج إلى زيادة توكيد قال فى التوضيح والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس : يعنى بخلاف الصوم وهذا أظهر مما ذهب إليه بعضهم من أنه من هذا القسم بناء على أن العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع من الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الإلزام إذ لا يخفى أن انتفاعهم بالصوم أكثر وإلزامهم فيه أظهر مع أنه يكفى فيه شهادة الواحد كذا فى التلويح ، وفيه نظر لأن مرادهم بالانتفاع الانتفاع الدنيوى فقط وهو فى الفطر ، وأما الصوم فتجويع النفس فنفعه أخروى . قال الهندى : ومن هذا القسم الإخبار بالحرمة فى الأمة فإن حرمة الفرج وإن كانت من حقوق الله تعالى لكن ثبوتها مبنىّ على زوال الملك الذى هو حق العبد بخلاف الاخبار بحرمة الطعام والشراب حيث يثبت بخبر الواحد لأن الحل والحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه ولهذا يثبت الحل بدون ملك المحل فى الطعام المباح وتثبت الحرمة مع قيام الملك فى المحل كالعصير إذا تخمر ، وكما إذا أخبره عدل بأنه ذبيحة مجوسىّ يحرم عليه الأكل مع بقاء ملكه حتى لم يكن له الرجوع على بائعه فالاخبار به إخبار بأمر دينىّ انتهى . ومن هذا القسم الاخبار بالرضاع فلا يثبت إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين لأن ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك فى باب النكاح وإبطال الملك لا يثبت إلا بشهادة رجلين بخلاف الاخبار بحرمة اللحم لأن حرمة التناول تقبل الفصل عن زوال الملك فاعتبر أمرا دينيا كذا فى الهداية من الرضاع ، وذكر فى الكراهية أن هذا إذا كان الاخبار بقاطع مقارن (٢) وأما القاطع الطارئ فيقبل خبر الواحد كما إذا كانت المنكوحة صغيرة فأخبر الزوج أنها ارتضعت من

---

(١) قوله مطلقا : أى لا له ولا عليه .

(٢) قوله مقارن ، مثاله أخبر الزوجة مخبر أن أصل النكاح كان فاسدا أو كان الزوج حين تزوجها مرتدا أو أخاها من الرضاعة لم يقبل قوله حتى يشهد بذلك رجلان أو رجل وامرأتان وكذا إذا أخبره مخبر أنك تزوجتها وهى مرتدة أو أختك من الرضاعة لم يتزوج بأختها وأربع سواها حتى يشهد بذلك عدلان لأنه أخبر بفساد مقارن والاقدام على العقد يدل على صحته وإنكار فساده فيثبت المنازع بالظاهر ، بخلاف ما إذا كانت المنكوحة صغيرة الخ فإن القاطع طار والاقدام الأول لا يدل على انعدامه فلم يثبت المنازع فافترقا وعلى هذا الحرف يدور الفرق كذا فى الهداية .

أمه أو أخته فإنه يقبل قول الواحد فيه لأن القاطع طارئ على العقد والاقدام الأول لايدل على انعدامه فلم يثبت (١) المنازع ، بخلاف ما إذا كانت المنكوحة كبيرة لأنه أخبر بفساد مقارن للعقد والإقدام على العقد يدل على صحته وإنكار فساده فثبت المنازع (٢) بالظاهر انتهى ، وهو تحقيق حسن يجب حفظه والطلبة عنه غافلون ، لكن اعترض عليه بأن هنا مايوجب عدم القبول فى مسألة الصغيرة ، وهو أن الملك للزوج فيها ثابت والملك الثابت لايبطل بخبر الواحد ، وأجيب بأن ذلك إذا كان ثابتا بدليل يوجب ملكه فيها ، وهنا ليس كذلك بل باستصحاب الحال وخبر الواحد أقوى منه كذا فى العناية ، وفيه نظر لأن الملك فى الكبيرة أيضا ثابت بالاستصحاب وكذا فى سائر الأملاك فلا يجوز إبطاله بخبر الواحد ، وفرّع الزيلعى على الفرق السابق أنه لو أخبر واحد بارتداد مقارن من أحد الزوجين لايقبل ولو أخبر بارتداد طار يقبل انتهى . وقد استفيد من تعليلهم لعدم قبوله فى الرضاع بما فيه من إبطال الملك أنه لو أخبر عدل قبل النكاح بالرضاع ثبتت الحرمة وقد صرح به قاضيخان فى فتاواه وعلله البزازى بأن الشك فيما إذا كان قبله وقع فى الجواز وأما فيما إذا كان بعده فى البطلان والدفع أسهل من الرفع ، وقد استنبطه الزيلعى من تعليلهم ولا حاجة إليه مع التصريح وذكر فى المحيط فيه روايتين من غير ترجيح (وإن كان) المحل (لاإلزام فيه) أصلا كالوكالات والمضاربات والإذن فى التجارة والرسالات فى الهدايا والودائع والأمانات (يثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز) فى المخبر فقط ولو صبيا أو كافرا أو عبدا لأنه لا إلزام فيها (دون العدالة) فيقبل فيها خبر الفاسق دفعا للحرج لأن العدول لاينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لاسيما لأجل الغير ، وظاهر كلامه أن لا يشترط التحرى لقبول خبر الفاسق فى هذا النوع وقد صرح به فى التوضيح معللا بأن الضرورة لازمة فيه بخلاف خبر الفاسق فى الطهارة والنجاسة فإنه لايقبل إلا مع انضمام التحرى فإن الضرورة فيه غير لازمة لأن العمل بالأصل ممكن ، وقد نقل الاختلاف فى التلويح فى اشتراط التحرى فى قبوله فى هذا النوع بناء على أن محمدا قيده به فى كتاب الاستحسان ولم يقيده فى الجامع

---

(١) فلم يثبت المنازع ، لعدم اليد نظير مالو كانت جارية صغيرة لا تعبر عن نفسها فى يد رجل يدعى أنها له فلما كبرت لقيها رجل فى بلد آخر فقالت أنا حرة الأصل لم يسعه أن يتزوجها لتحقق المنازع وهو ذو اليد بخلاف مالو قالت جارية كنت أمة لفلان فأعتقنى لأن القاطع طار : أى عارض غير مقارن فتأمل فى هذا وكله من الهداية ؛

(٢) قوله فثبت المنازع : فالحاصل أنا لم نقبل خبر الواحد فى موضع المنازعة لحاجتنا إلى الإلزام وقبلناه فى موضع المسالمة لعدمه كفاية شرح الهداية ؛

الصغير ، واستثنى فى الهداية من قبول خبر الفاسق ما إذا كان أكبر رأيه أنه كاذب فلا يجوز له أن يعمل به لأن أكبر الرأى يقام مقام اليقين ، وجزم فى التحرير باشتراط تصديق القلب له ، فعلى هذا إن صدقه قلبه عمل به اتفاقا وإن كذبه لا يعمل اتفاقا وإن لم يصدقه ولم يكذبه فهو محل الاختلاف ، ثم اعلم أن الاخبار بما ذكر لا فرق فيه بين أن يكون المخبر هو الرسول أو المأذون أو الوكيل أو الشريك أو إن فلانا رسول ونحوه كما فى التلويح (وإن كان فيه إلزام من وجه دون وجه) وهى خمس مسائل ذكرها محمد عزل الوكيل وحجر المأذون والاخبار للسيد بجناية عبده والشفيع بالبيع والمسلم الذى لم يهاجر بالشرائع ، وقاس المشايخ عليها إخبار البكر بالنكاح كما فى فتح القدير فهى ست ، وزاد فى الظهيرية سابعة وهى الاخبار بالعيب كما إذا أخبر عدل بأن هذه العين معيب فأقدم على شرائه فإنه يكون رضى بالعيب وإن كان فاسقا لا انتهى ، وقد زاد ثامنة وهى فسخ الشركة والمضاربة وقد يقال إنه من قبيل عزل الوكيل لكن عطفه فى التنقيح على عزل الوكيل فالأولى إفراده بالذكر زيادة فى البيان ، ووجه كونه إلزاما فى العزل والحجر والفسخ أنه يبطل عمله فى المستقبل وليس بإلزام من حيث إن الموكل يتصرف فى حقه والالزام فى البكر نفاذ النكاح عليها المقتضى لمنعها من التزوج فى المستقبل وعدمه من حيث إنه يمكنها فسخه وقت الاخبار ، وفى الشفيع يلزمه سقوط الشفعة على تقدير سكوته لا على تقدير الطلب والسيد على تقدير التصرف فى الجانى يلزمه الأرش لا على تقدير عدمه والمسلم الذى لم يهاجر يلزمه القضاء على تقدير عدم الأداء لا على تقديره فكان من هذا القبيل على الاختلاف وهو قول الأكثر خلافا لما قيل إن الاتفاق على اشتراط العدالة فى القضاء لأنه عن الشارع بالدين ولما صححه شمس الأئمة من أن القضاء اتفاق لأن المخبر رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورده فى التحرير وفتح القدير بأنه لو صح انتفى اشتراط العدالة فى الرواة فإنما ذاك الرسول الخاص بالارسال انتهى فلا اعتبار لما صححه السرخسى وإن مشى عليه الزيلعى (يشترط فيه أحد شطرى الشهادة) إما العدد أو العدالة (عند أبى حنيفة) فلا يقبل خبر الفاسق والمستور الواحد عملا بالشبهين لأن شبه الالزام يوجب اشتراطهما وعدمه يوجب عدمه ، فقلنا باشتراط أحدهما وقالا لا يشترط إلا التمييز لأنه من المعاملات والخلاف فى الفضولى ، أما الوكيل والرسول فلا يشترط فيهما إلا التمييز لأن عبارتهما كالموكل والمرسل والعدالة لا تشترط فى الخصوم حتى لو أخبر المشترى الشفيع بالبيع يجب عليه الطلب إجماعا ، وقيد فى الكنز العدد بالمستورين فظاهره أنه لا يقبل عنده خبر الفاسقين وظاهر ما فى التقرير قبوله فإنه علل اوجه الأصح من عدم اشتراط العدالة فى المثنى بأن لزيادة العدد تأثيرا فى سكون القلب كالعدالة بل تأثير العدد أقوى فإن

القاضي لوقضى بشاهد واحد لم ينفذ ولوقضى بشهادة فاسقين ينفذ وإن كان على خلاف السنة انتهى : وقال الاسبيجابي والخلاف فيما إذا لم يصدقه أما إذا أخبره الفاسق وصدقه صح انتهى . وذكر الهندي أن الفاسق إذا أخبر بعزل الوكيل فإن كذبه الوكيل ولم يظهر صدقه لاينعزل اتفاقا ، وإن ظهر صدقه فكذلك عنده لا عندهما وإن صدقه الوكيل انعزل اتفاقا وهذا كله في الوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير أما في التي تعلق فلاينعزل ولا بعزل الموكل كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن انتهى ، وسكت المصنف عن اشتراط بقية سائر شروط الشهادة على قوله وجزم به في التوضيح فقال وإن كان فضوليا يشترط إما العدد أو العدالة بعد وجود سائر الشرائط انتهى ، فعلى هذا لايقبل خبر المرأة والعبد والصبي وإن وجدت العدالة أو العدد وما كان ينبغي له الجزم به فإنه ليس فيها نص عن الإمام محمد لا نفيا ولا إثباتا فلذا ذكره فخر الإسلام بلفظ الاحتمال كما ذكره الأكمل والهندي .

﴿ والرابع ﴾ من أقسام ما يختص بالسنن (في بيان نفس الخبر) وهو كما في التحرير جملة دالة على مطابقة خارج ، وأما عدمها فليس مدلولا ولا محتمل اللفظ إنما يجوّز العقل أن مدلوله غير واقع والإنشاء جملة لادلالة لها على مطابقة خارج ولا حكم فيه : أى إدراك أنها واقعة أولا انتهى . وفي المطول ثم الحق ماذكره بعض المحققين وهو أن جميع الأخبار من حيث اللفظ لايدل إلا على الصدق وأما الكذب فليس من مدلوله بل هو نقيضه وقولهم يحتمله لايريدون أن الكذب مدلول للفظ الخبر كالصدق بل المراد أنه يحتمله من حيث هو أى لايمتنع عقلا أن لا يكون مدلول اللفظ ثابتا انتهى :

وإذا عرفت هذا ظهر لك أن تقسيم الخبر للأقسام الآتية ليس باعتبار الوضع إنما هو لدليل خارجي (وهو أربعة أقسام : قسم يحيط العلم بصدقه) أى الخبر (كخبر الرسل عليهم السلام) أى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وهذا يدل على أن كل نبيّ رسول واختاره في المسايرة بقوله ذكر المحققون أن النبي إنسان بعثه الله لتبليغ ماأوحى إليه وكذا الرسول فلا فرق لكن الأكثر المشهور الفرق بينهما بالأمر بالتبليغ وعدمه كذا في المسامرة (وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية) وهو وماقبله غنيان عن البيان (وقسم يحتملهما) أى الصدق والكذب (على السواء) وقدمنا أن احتماله الكذب عقليّ لا وضعيّ (كخبر الفاسق) فيجب التوقف فيه لقوله تعالى - إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا - وقدمنا أنه لايتوقف في خبره فيما لا إلزام فيه أصلا (وقسم ترجح أحد احتماليه) أى الصدق على الكذب (كخبر العدل المستجمع لجميع شرائط الرواية) فيجب العمل بقوله والمقصود هنا بيان كيفية السماع والضبط والتبليغ (ولهذا النوع أطراف ثلاثة : طرف السماع وذلك إما أن يكون عزيمة) أى أصلا ،

وهو على أربعة أقسام : قسمان منها فى نهاية العزيمة (وهو مايكون من جنس السماع بأن يقرأ على المحدّث) بكسر الدال ويقرأ بضم الياء : يعنى لما لم يسم فاعله وهو أولى من فتح الياء ليشمل قراءة الراوى على الشيخ أو قراءة غيره وهو يسمع وأطلقه فشمل ما إذا اعترف الشيخ أو سكت بلا مانع خلافا لبعضهم لأن العرف أنه تقرير ولأنه يوهم الصحة فكان صحيحا وإلا فغش كذا فى التحرير (أو يقرأ) المحدّث من كتاب أو حفظ (عليك) واختلف فى أى النوعين أرجح فرجح الأكثر الثانى فإن طريقه الرسول صلى الله عليه وسلم ، ورجح أبو حنيفة الأول لزيادة عنايته بنفسه فيزداد ضبط المتن والسند . والثانى كان أحق منه عليه الصلاة والسلام فإنه كان مأمونا عن السهو أما فى غيره فلا كذا فى التوضيح ، وتعقبه فى التحرير بأن الحق أنه فى غير محل النزاع انتهى فإن الكلام فى المحدث عن الشارع لا الشارع إذ لا يمكن القراءة عليه قبل التبليغ ، وعن أبى حنيفة أنهما متساويان فإن حدث من حفظه ترجح (أو يكتب) المحدث (إليك كتابا على رسم المتن) بأن يكتب حدثنى فلان فإذا بلغك كتابى هذا فحدث به عنى بهذا الإسناد وهو معنى قوله (وذكر فيه حدثنى فلان عن فلان إلى آخره ثم يقول فيه إذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى فهذا من الغائب كالخطاب) فإن تبليغ النبى صلى الله عليه وسلم كان بالكتاب والإرسال لكن قوله حدث به عنى ليس بشرط فى حل السماع عند الجمهور وهو الصحيح لأن الكتاب إن لم يقترن بالإجازة لفظا فقد تضمن الاجازة معنى كذا فى التقرير ، وبه علم أن الاجازة فى النوعين الأولين ليست بشرط بالأولى فما يفعله الناس من طلب الاجازة للقارئ والسامعين بعد القراءة على الشيخ ليس بلازم (وكذلك الرسالة على هذا الوجه) بأن يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا أنه حدثنى بهذا الحديث فلان ويذكر إسناده فإذا بلغتك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد (فيكونان حجتين) خلفا عن النوعين الأولين (إذا ثبتا بالحجة) أى بالبينة كما فى كتاب القاضى إلى القاضى ، وعند العامة لا حاجة إلى البينة بل يكفى أن يكون المكتوب إليه عارفا بخط الكتاب ويغلب على ظنه صدق الرسول . قال فى التحرير وضيق أبو حنيفة بالبينة ولا يلزم كتاب القاضى للاختلاف [1] بالداعية [2] فيه انتهى . قال فى التوضيح

---

(١) قوله للاختلاف : أى بين كتاب القاضى إلى القاضى وما نحن فيه اه .

(٢) قوله بالداعية : أى بسبب الداعية إلى ترويجها بحيث لا يلزم من اشتراطها فى كتاب القاضى اشتراطها فيما نحن فيه فلا جرم أن فى أصول الفقه للشيخ أبى بكر الرازى : وأما من كتب إليه بحديث فإنه إذا صح عنده أنه كتابه إما بقول ثقة أو بعلامات منه وخط يغلب معها فى النفس أنه كتابه فإنه يسع المكتوب إليه الكتاب أن يقول أخبرنى فلان يعنى الكاتب إليه ولا يقول حدثنى اه من شرح التحرير .

المختار فى الأولين أن يقول حدثنا وفى الأخيرين أخبرنا انتهى . وجوّز فى التحرير فى قراءة الشيخ عليه حدثنا وأخبر وسمعته وقال وغلبت كلمة قال فى المذاكرة وفى قراءة الطالب قرأت وقرئ عليه وأنا أسمع وحدثنا بقراءتى وقراءة ونبأنا وأنبأنا كذلك ، والإطلاق جائز على المختار وقيل فى أخبرنا فقط والمنفرد حدثنى (١) وأخبرنى (أو يكون رخصة) بالنصب عطف على يكون عزيمة (وهو الذى لا استماع فيه كالإجازة) بأن يقول أجزت لك أن تروى عنى هذا الكتاب أو مجموع مسموعاتى أو مقروءاتى أو نحو ذلك ، كذا فى التلويح ، وفى التحرير ، ومنه إجازة ما صح من مسموعاتى قيل بالمنع والأصح الصحة للضرورة (والمناولة) ظاهره أنه يكفى مجرد إعطاء الكتاب وليس كذلك وإنما المراد بها أن يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول أجزت لك أن تروى عنى هذا الكتاب فلو قال المصنف كما فى التحرير : والرخصة الإجازة مع مناولة المجاز به ودونها لكان أولى . وتنقسم الإجازة لمعين فى معين وغيره كمروياتى ولغير معين إلا بالعموم للمسلمين كقوله من أدركنى ومنه من يولد لفلان بخلاف المجهول فى معين وغيره ككتاب السنن بخلاف سنن فلان ومنه ماسيسمعه الشيخ ثم المستحب قوله أجازنى ويجوز أخبرنى وحدثنى مقيدا ومطلقا للمشافهة فى نفس الإجازة بخلاف الكتاب والرسالة إذ لا خطاب أصلا ، وقيل يمنع حدثنى لاختصاصه بسماع المتن والوجه فى الكل اعتماد عرف تلك الطائفة كذا فى التحرير (٢) (والمجاز له إن كان عالما به) أى بما فى الكتاب الذى أجازه بروايته (تصح الإجازة وإلا فلا) عند أبى حنيفة ومحمد خلافا لأبى يوسف كما فى كتاب القاضى إلى القاضى . لهما أن أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الإجازة من غير علم بما فيه فيه من الفساد مافيه وفيه فتح لباب التقصير فى طلب العلم ، وهذا أمر يتبرك به لا أمر يقع به الاحتجاج كذا فى التوضيح ، وفى التحرير والحنفية إن كان يعلم ما فى الكتاب جازت الرواية كالشهادة على الصك وإلا فإن احتمل التغيير لم تصح وكذا إن لم يحتمل خلافا لأبى يوسف ككتاب القاضى إذ علم الشهود بمافيه شرط خلافا له وشمس الأئمة عدم الصحة اتفاق ، وتجويز أبى يوسف فى الكتاب لضرورة اشتماله على الأسرار ويكره المتكاتبان الانتشار بخلاف كتب الأخبار وفيه نظر بل ذلك (٣)

---

(١) وجاز الجمع بأن يقول حدثنا وأخبرنا اه تحرير .

(٢) قوله كذا فى التحرير ، سقط من عبارة التحرير بعض ألفاظ لا يخل إسقاطها بالمعنى اه مصححه .

(٣) قوله بل ذلك : أى جواز الشهادة على الكتاب وإن لم يعلم ما فيه .

فى كتب العامة لا القاضى وهذا (١) للاتفاق على النفى (٢) لوقرأ فلم يسمع الشيخ أو الشيخ ولم يفهم (٣) وقبول من سمع فى صباه مقيد بضبطه، ولذا (٤) امتنعت (٥) للمشغول عن السماع بكتابة أو نوم أو لهو، والحق أن المدار عدم الضبط لحكاية الدارقطنى انتهى. ثم قال والاكتفاء الطارئ فى هذه الأعصار بكون الشيخ مستورا ووجود سماعه بخط ثقة موافق لأصل شيخه ليس خلافا لما تقدم (٦) لأنه (٧) لحفظ السلسلة (٨) عن الانقطاع (٩) وذلك (١٠) لإيجاب العمل على المجتهد انتهى (وطرف الحفظ) بيان للقسم الثانى من الثلاثة وعبر عنه فى التوضيح بالضبط (والعزيمة فيه أن يحفظ المسموع) من وقت السماع ويدوم (إلى وقت الأداء، والرخصة أن يعتمد الكتاب) قال فى التوضيح: وأما الكتابة فقد كانت رخصة انقلبت عزيمة فى هذا الزمان صيانة للعلم (فإن نظر فيه وتذكر) ما كان مسموعا له صار كأنه حفظه إلى وقت الأداء لأن التذكر كالحفظ (يكون حجة) سواء كان خطه هو أو رجل معروف أو مجهول كذا فى التوضيح (وإلا) أى إن لم يتذكر حين النظر فيه (فلا) يكون حجة لعدم حل الرواية له فلا يحل الرواية والعمل عند أبى حنيفة سواء كان خطه أو خط الثقة سواء كان تحت يده أو يد أمين وواجبا عندهما والأكثر وعلى هذا رؤية الشاهد خطه فى الصك والقاضى فى السجل، وعن أبى يوسف الجواز فى الرواية إذا كان فى يده لا الصك وعن محمد فى الكل تيسيرا، وفى الخلاصة قال شمس الأئمة الحلوانى ينبغى أن يفتى بقول محمد، وقال الفقيه أبو الليث وبه نأخذ، وفى موضع آخر منها أن أبا حنيفة ضيق فى الكل حتى قلت روايته الأخبار مع كثرة سماعه فإنه سمع من ألف ومائتى رجل انتهى. (وطرق

---

(١) أى التفصيل المذكور اه.
(٢) قوله على النفى: أى لصحة الرواية.
(٣) قوله ولم يفهم: أى الطالب اه.
(٤) أى لاشتراط ضبط السامع اه.
(٥) قوله امتنعت: أى صحة الرواية.
(٦) أى من اشتراط العدالة وغيرها فى الراوى.
(٧) قوله لأنه: أى الاكتفاء المذكور.
(٨) قوله لحفظ السلسلة أى ليصير الحديث مسلسلا بحدثنا وأخبرنا.
(٩) قوله عن الانقطاع، متعلق بقوله: لحفظ وتبقى هذه الكرامة التى خصت بها هذه الأمة شرفا لنبينا المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم.
(١٠) أى ما تقدم من اشتراط العدالة وغيرها.

الأداء، والعزيمة فيه أن يؤدى على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه) لقوله عليه الصلاة والسلام « نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها وأداها كما سمعها » وللتبرك بلفظه الشريف والحديث لبيان الأفضلية لأنه دعاء للناقل باللفظ فلا يجوز الاستدلال به على عدم جواز النقل بالمعنى مع أن النقل بالمعنى من غير تغيير أداء كما سمع كذا فى التلويح (والرخصة أن ينقله بمعناه) لأن الضرورة داعية إليه لأجل النسيان وللعلم بنقلهم أحاديث بألفاظ مختلفة فى وقائع متحدة ولا منكر، ولما عن ابن مسعود وغيره قال عليه الصلاة والسلام كذا أو نحوه أو قريبا منه ولا منكر فكان إجماعا ولبعثه عليه الصلاة والسلام الرسل بلا إلزام لفظ . ولأن المقصود المعنى وهو حاصل (فإن كان) الحديث (محكما لا يحتمل غيره) إنما فسر المحكم بما لا يحتمل غيره لدفع توهم أن المراد به هنا قسيم المفسر وهو ما لا يحتمل النسخ فالمحكم هنا ما اتضح معناه بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة كما فى التلويح (يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر) أى معرفة (فى وجوه اللغة) بأن ينقله إلى لفظ يؤدى معناه كنقل قعد إلى جلس والاستطاعة إلى القدرة كنقل « من دخل دار أبى سفيان فهو آمن » إلى من حصل فى دار أبى سفيان كذا فى التقرير، قال فخر الإسلام لأنه إذا كان محكما أمن فيه الغلط على أهل العلم فثبت النقل رخصة وتيسيرا، وقد ثبت فى كتاب الله تعالى ضرب من الرخصة مع أن النظم معجز قال النبى صلى الله عليه وسلم «أنزل القرآن على سبعة أحرف» وإنما ثبت ذلك ببركة دعوة النبى صلى الله عليه وسلم غير أن ذلك رخصة إسقاط وهذه رخصة ترفيه وتيسير مع قيام الأصل انتهى (وإن كان ظاهرا يحتمل غيره) أى غير معناه بأن كان عاما محتملا للخصوص أو حقيقة تحتمل المجاز (فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقيه المجتهد) وهو من ضمّ إلى علم اللغة العلم بالشريعة وطريق الاجتهاد لأنه إذا لم يكن كذلك لم يؤمن أن ينقله إلى معنى لا يحتمل المعنى الذى احتمله اللفظ المنقول من خصوص أو مجاز بأن يضم إلى ما نقل إليه من المؤكدات ما يقطع احتمال الخصوص إن كان عاما، ولعل المراد لا يكون إلا المحتمل (وما كان من جوامع الكلم) وهى ألفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعانى بعبارته كقوله عليه الصلاة والسلام «الخراج بالضمان، ولا ضرر ولا ضرار فى الإسلام، والغرم بالغنم» (أو المشكل أو المشترك أو المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل) للمجتهد وغيره، أما فى الجوامع ففيه اختلاف عندنا واختار فخر الإسلام المنع تبعا لابن سيرين والرازى من الحنفية وهو الأحوط لأنه لا يؤمن الغلط فيه لإحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره، وأما فى المشكل والمشترك فلأنه لا يفهم معناه إلا بتأويل وتأويله لا يكون حجة على غيره وكلامنا فى الحجة ، مثاله قوله عليه الصلاة والسلام « الطلاق بالرجال » فإنه يحتمل إيجاد الطلاق

أواعتبار الطلاق فالتأويل بأحدهما ونقله به لايكون حجة ، وأما المجمل فلا يفهم مراده إلا بالبيان من المجمل وامتنع المتشابه بالأولى لأنه ما انسد علينا باب دركه .

﴿ تنبيه ﴾ اعلم أن الخلاف فى جواز نقل الحديث بالمعنى إنما هو فيما لم يدوّن ولا كتب وأما مادوّن وحصل فى الكتب فلايجوز تبدل ألفاظه من غير خلاف بينهم فى ذلك . قال ابن الصلاح بعد أن ذكر خلافهم فى نقل الحديث بالمعنى : إن هذا الخلاف لا تراه جاريا ولا أجراه الناس فيماتضمنه بطون الكتب فليس لأحد أن يغير لفظ شئ من كتاب مصنف ويثبت بدله فيه لفظا آخر بمعناه فإن الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم فى ضبط الألفاظ والجمود عليها من الحرج والتعب وذلك مفقود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق والكتب انتهى كلام ابن الصلاح كذا فى حاشية المغنى للدماميني من آخر الباب الخامس (والمروى عنه) شروع فى بيان الطعن فى الحديث من جهة الراوى وغيره (إذا أنكر الرواية) أطلقه فشمل ما إذا كان إنكار مكذب بأن قال مارويت لك هذا الحديث قط وكذبت علىّ وما إذا كان إنكار متوقف بأن قال لاأذكر أنى رويت لك هذا الحديث أو لا أعرفه وقداتفقوا على سقوط الرواية بالأول لأن كلا منهما مكذب للآخر وهما على عدالتهما إذ لا يبطل الثابت (١) بالشك . واختلفوا فى الثانى فالمصنف اختار السقوط تبعا لفخر الاسلام والقاضى أبى زيد والسرخسى وهوقول الكرخى ، وقيل لاتسقط وهوقول الأكثر وقيل السقوط قول أبى يوسف وعدمه قول محمد وهوفرع اختلافهمافى الشاهدين شهدا على القاضى بقضية وهولا يذكرها فإن أبايوسف رده ومحمد قبله ونسبة ابن الحاجب القبول لأبى يوسف غلط ولم يذكر فيها قول لأبى حنيفة فضمه مع أبى يوسف يحتاج إلى ثبت ورجح فى التحرير القبول لأنه عدل جازم غير مكذب فيقبل كموت الأصل وجنونه وذكر الهندى أن على الاختلاف بين أبى يوسف ومحمد مسائل فى الجامع الصغير أنكر أبو يوسف روايته فيها لما عرض عليه محمد الجامع الصغير فقال حفظ أبو عبد الله إلا مسائل وصحح محمد ذلك ولم يرجع عنه بإنكاره وهى تبث . الأولى لوقرأ فى إحدى الأوليين وإحدى الأخريين يقضى أربعا عند أبى يوسف وركعتين عند محمد ، وروى محمد عن يعقوب أنه يقضى أربعا عندأبى حنيفة فأنكر وقال إنمارويت لك عن أبى حنيفة أنه يقضى ركعتين ولم يرجع عنه محمد ونسبه إلى النسيان . والثانية مستحاضة توضأت بعد طلوع الشمس تصلى حتى يخرج وقت الظهر قال أبو يوسف إنما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر . الثالثة المشترى من الغاصب إذا أعتق ثم أجاز المالك البيع نفد العتق قال إنمارويت

---

(١) أى وهو عدالتهما بالشك أى فى زوالها اه .

لك أنه لا ينفذ . الرابعة المهاجرة لا عدة عليها ويجوز نكاحها إلا أن تكون حبلى فحينئذ لا يجوز نكاحها قال إنما رويت لك أنه يجوز نكاحها ولكن لا يقربها زوجها حتى تضع . الخامسة عبد بين اثنين قتل مولى لهما فعفا أحدهما بطل الدم كله عند أبي حنيفة وقالا يدفع ربعه إلى شريكه أو يفديه بربع الدية وقال أبو يوسف إنما حكيت لك عن أبي حنيفة كقولنا وإنما الاختلاف الذي رويته في عبد قتل مولاه عمدا وله ابنان فعفا أحدهما إلا أن محمدا ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع أبي يوسف في الأولى . السادسة رجل مات وترك ابنا له وعبدا لا غير فادعى العبد أن الميت كان أعتقه في صحته وادعى رجل على الميت ألف درهم وقيمة العبد ألف فقال الابن صدقتما يسعى العبد في قيمته وهو حر ويأخذها الغريم بدينه . وقال أبو يوسف إنما رويت لك مادام يسعى في قيمته هو عبد قيل اعتماد المشايخ على قول محمد انتهى . وفي فتح القدير : واعتمدت المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الأصول بأن تكذيب الأصل الفرع يسقط الرواية إذا كان صريحا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره من أبي يوسف من مثل الصريح على مايعرف في ذلك الموضع فليكن لابناء على أنه رواية بل تفريع صحيح على أصل أبي حنيفة وإلا فهو مشكل انتهى . (أو عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به) لأنه صار مجروحا كحديث عائشة « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل » ثم زوّجت بعده ابنة أخيها عبدالرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع . وقال مجاهد : صحبت ابن عمر عشر سنين فلم أره يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح كذا في التوضيح (فإن كان) العمل بخلافه (قبل الرواية أولم يعرف تاريخه لم يكن جرحا) لأنه في الأول كان مذهبا له ثم تركه وفي الثاني وقع الشك في سقوطه فيحمل على أن العمل قبلها (وتعيين) الراوى (بعض محتملاته) بأن كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص أو مشتركا فيحمله على أحد معنييه (لا يمنع العمل به) أي بظاهر الحديث لأن تأويله لا يكون حجة على غيره فجاز لغيره أن يعمل بما رده ، وذكر فخر الإسلام لهذا الأصل مثالين أحدهما لنا والآخر للشافعي ليفيد أن هذا الأصل متفق عليه بيننا وبينه . فالأول حديث ابن عمر رضى الله عنه « المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا » فإنه يحتمل تفرق الأبدان وتفرق الأقوال وحمله ابن عمر على الأول وهو بمعنى المشترك فلا يبطل الاحتمال بتأويله فخالفناه . والثاني حديث ابن عباس « من بدّل دينه فاقتلوه » وقال ابن عباس « لا تقتل المرتدة » فخالفنا الشافعي في الخيار لظاهر الحديث لا لتأويل ابن عمر وخصصنا حديث ابن عباس بالنهي عن قتل النساء مطلقا لا لتخصيص ابن عباس كذا في التقرير .

وحاصل ما في التحرير أن حمل الصحابي مرويّه على أحد مايحتمله إن كان مشتركا ونحوه

لايجب قبوله عندالحنفية وإن حمل الظاهر على غيره فالأكثر الظاهر وليس من العمل ببعض المحتملات تخصيص العام فيجب حمله على سماع المخصص كحديث ابن عباس « من بدّل دينه فاقتلوه » وأسندأبوحنيفة عنه «لاتقتل المرتدّة» فلزم خلافا للشافعي وإن كان الحديث مفسرا تعين كون تركه لعلمه بالناسخ فيجب اتباعه خلافا للشافعي وبه يتبين نسخ حديث السبع من الولوغ ، إذ صح اكتفاء أبي هريرة بالثلاث إلى آخره وهو مخالف لما ذكره فخر الإسلام من مسألة تخصيص العام من الصحابي (والامتناع عن العمل به) من الراوى له (مثل العمل بخلافه) لأن الامتناع حرام كالعمل بخلافه والمراد بالامتناع أن لايشتغل بالعمل به ولا بما يخالفه مثل أن لايشتغل بالصلاة فى وقتها ولا بشىء آخر ، أما لو اشتغل بالأكل والشرب كان ذلك عملا بخلافه ، وقيل فى التحقيق كلاهما واحد لأن الترك فعل فكان كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف أيضا ، ولهذا ذكر شمس الأئمة فى القبيلين ترك ابن عمر رفع اليد كذا فى التقرير (وعمل الصحابى بخلافه يوجب الطعن إذا كان الحديث ظاهرا لايحتمل الخفاء عليهم) شروع فى بيان الطعن من غير الراوى وهو نوعان : طعن من الصحابة وطعن من أئمة الحديث ، فالأول كحديث تغريب الزانى طعن فيه عمر وحلف أن لاينفى أحدا أبدا وقال علىّ : كفى بالنفى فتنة وهو مما لايحتمل الخفاء عليهما لأن إقامة الحد مبنى على الشهرة مع احتياج الإمام إلى معرفته فيفحص عنه وكفر المنفى لا يحل تركه الحد ، وأما إذا كان ممايحتمل الخفاء فلايكون جرحا كحديث القهقهة لم يعمل به أبوموسى الأشعرى ولم يكن جرحا لأنه من الحوادث النادرة فجاز خفاؤه عليه على أنه منع صحته عنه بل نقيضه عنه كما فى التحرير وأشار إلى الثانى بقوله (والطعن المبهم) بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح أو راويه متروك الحديث أو غير العدل (من أئمة الحديث لايجرح الراوى) فلايقبل لأن العدالة أصل فى كل مسلم نظرا إلى العقل والدين لاسيما الصدر الأول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز أن يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا ، وقيل يقبل لأن الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ، والحق أن الجارح إن كان ثقة بصيرا بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم وإلا فلا كذا فى التلويح ، وصحح فى التحرير مذهب الجمهور أن العالم بأسباب الجرح يقبل جرحه مبهما وإلا فلابد من البيان ، وأما التعديل فيقبل مطلقا من غير بيان للعلم بمفهوم العدالة (إلا إذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه) فلاجرح بالأفعال المجتهد فيها كشرب النبيذ واللعب بالشطرنج ، وللجرح ألفاظ : كذاب وضاع دجال يكذب هالك ثم ساقط متهم بالكذب والوضع ذاهب ومتروك ، ومنه للبخارى فيه نظر وسكتوا عنه لامعتبر به ليس بثقة مأمون ثم ردّوا حديثه ضعيف جدا واه بمرة طرحوا حديثه مطرح ارم به ليس بشىء

لا يساوى شيئا فني هذه لا حجية ولا استشهاد ولا اعتبار، ثم ضعيف منكر الحديث مضطرب به واه ضعفوه لا يحتج به ثم فيه مقال ضعف ضعف تعرّف وتنكر ليس بذاك بالقوى بحجة بعمدة بالمرضى سيئ الحفظ لين ويخرج فى هؤلاء للاعتبار والمتابعات إلا ابن معين فى ضعيف كذا فى التحرير (ممن اشتهر بالنصيحة) للدين والمسلمين ، وذكر الكرمانى أنها كلمة جامعة معناها حيازة الحظ للمنصوح له مأخوذة من نصحت العسل إذا صفيته وجعلته خالصا انتهى :

وقد أفاد المؤلف أن جرح الرواة بحق نصيحة لا غيبة وإن كرهه المجروح (دون التعصب) كطعن الملحدين فى أهل السنة والجماعة وكطعن من ينتحل مذهب الشافعى على بعض أصحابنا المتقدمين كذا ذكر فخر الإسلام ، وقد شرطوا لصحة إمامة الشافعى بالحنفى شروطا : منها أن لا يكون متعصبا كما ذكره الزيلعى فظاهره أن التعصيب فى الدين كفر وإلا فالاقتداء صحيح وفى فتح القدير أن التعصب فسق يعنى فلا يمنع صحة الاقتداء وقد أوضحناه فى شرحنا على الكنز (حتى لا يقبل الطعن بالتدليس) وهو فى اللغة كتمان عيب السلعة من المشترى ، وفى اصطلاح المحدثين كتمان انقطاع أوخلل فى إسناد الحديث بإيراد لفظ يوهم الاتصال والصحة مثل أن يقول حدثنى فلان عن فلان من غير أن يتصل الحديث بقوله حدثنا أو أخبرنا وسموه عنعنة ، وقيل هو ترك اسم من يروى عنه وذكر اسم من روى عن شيخه وإنما لا يكون جرحا لأنه يوهم شبهة الإرسال وحقيقته ليس بجرح فشبهته أولى (والتلبيس) على من روى له بذكر شيخه بكنيته دون اسمه بأن يقول أخبرنى فلان ابن فلان الفلانى مثل قول سفيان الثورى حدثنا أبو سعيد فإنه يحتمل الثقة وهو الحسن البصرى الزاهد وغير الثقة مثل محمد بن السائب الكلبى ومثل قول محمد بن الحسن حدثنى الثقة من أصحابنا يعنى به أبا يوسف وإنما أبهم لخشونة وقعت بينهما وإنما لم يكن جرحا لأن الكناية عن الراوى لا بأس بها صيانة له عن الطعن فيه وصيانة للطاعن عن الوقوع فى الغيبة واختصارا فى الكلام فلا تدل على كون المروى عنه متهما وليس كل من اتهم بوجه ما يسقط به كل حديثه كذا ذكره فخر الإسلام قال فى التحرير : وأما التدليس إيهام الرواية عن المعاصر الأعلى أو وصف شيخه بمتعدد لإيهام العلو والكثرة فغير قادح (وركض الدابة) وهو الحث على العدو أى السير روى عن شعبة بن الحجاج أنه قيل له لم تركت حديث فلان؟ قال رأيته يركض على برذون فتركت حديثه مع أن الركض من أسباب الجهاد كالسباق بالخيل والأقدام وهو مندوب إليه شرعا (والمزاح) لا يكون جرحا لأنه ورد به الشرع إذا كان حقا فلا يكون قادحا إلا إذا بالغ فخرج إلى ما ليس بحق وتخبط فإنه يقدح ، وفى البزازية وكان الإمام

والثورى وابن أبى ليلى يمزحون كثيرا (وحداثة السن) أى صغر الراوى الضابط وقت التحمل لايكون قادحا لأن كثيرا من الصحابة تحملوا فى صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر خصوصا ابن عباس رضى الله عنهما (وعدم الاعتبار بالرواية) لايكون قدحا لأن الاعتبار للاتفاق لا لكثرة الرواية كأبى بكر رضى الله عنه ولايدخله من له راو فقط وهو مجهول العين باصطلاح كذا فى التحرير (واستكثار مسائل الفقه) لا يكون طعنا كما طعن بعض المحدثين فى أبى يوسف فقال كان إماما حافظا متقنا إلا أنه اشتغل بالفقه وصرف همته إليه وذلك مما يوجب وقوع الخلل فى ضبط الحديث لامحالة وهو باطل لأن ذلك دليل على قوة الذهن والاجتهاد فى معرفة معنى الحديث فيستدل به على حسن الضبط والإتقان ، وفى التحرير إن كثرة الكلام والبول قائما ليس من الطعن :

فصل : فى التعارض

وغالبه فى الآحاد كما فى التحرير ، وهو لغة التمانع ، واصطلاحا اقتضاء أحد الدليلين ثبوت أمر والآخر انتفاءه فى محل واحد فى زمان واحد بشرط تساويهما فى القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع ، وخرج باتحاد المحل مايقتضى حل المنكوحة وحرمة أمها وباتحاد الزمان مثل حل المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض ، وبالقيد الأخير ما إذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس إذ لا تعارض بينهما هذا معنى ما فى التوضيح . وتعقبه فى التلويح بأنه إن أريد اقتضاء أحدهما عدم مايقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الإيجاب واردا على ماورد عليه النفى فلاحاجة إلى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل أمها وكذا الحل قبل الحيض وعنده وإلا فلابد من اشتراط أمور أخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك ممالابد منه فى تحقق التناقض . وجوابه أن اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ماهو ملاك الأمر فى باب التناقض فإنه كثيرا مايندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لايقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولايتصور الترجيح لأنه فرع التفاوت فى احتمال النقيض فلا يكون إلا بين الظنيين انتهى . وتعقبه فى التحرير بأن فرقه بين القطعيين وبين الظنيين تحكم لأنه إن أراد به التعارض فى نفس الأمر فهو منتف فى أدلة الشرع كلها قطعيها وظنيها ، وإن أراد بحسب الظاهر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فهو فى الكل ظاهر فيثبت فى قطعى الثبوت ويلزمه محملان لكل محمل أو نسخ أحدهما وفى قطعى الدلالة ويلزمه الثانى وهو نسخ أحدهما فيجتهد فى طلبه ويزيد الظنيان بترجيح السند والدلالة مع الحكم بأن الثابت أحدهما مجهولا وانتفاؤهما فى نفس الأمر ،

وما نقل عن الكرخى من منع التعارض فى الأمارتين يريد فى نفس الأمر انتهى . (وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا) لا فى نفس الأمر إذ لا تناقض بين أدلة الشرع لأنه دليل الجهل (لجهلنا) بالناسخ والمنسوخ فتوهمنا التعارض وفى الواقع لا تعارض فاذا ورد تعارض صورة حمل على نسخ أحدهما الآخر فإن علم التاريخ كان المتأخر ناسخا وإلا يطلب المخلص فيجمع بينهما ماأمكن ويسمى عملا بالشبهين وإلا فسيأتى (فلابد من بيانه) أى بيان ركن التعارض وشرطه والمخلص منه (فركن المعارضة) وهى لغة المقابلة على سبيل الممانعة والمراد بها التعارض ، والمراد بالركن مايقوم به المعارضة وهو مجموع أجزائها فإن ركن الشيء مايقوم به أعم من أن يكون جميع الأجزاء أو بعضها كذا فى التقرير (تقابل الحجتين على السواء) ومعنى التقابل أن يقتضى أحدهما عدم مايقتضيه الآخر وقد قدمناه (لا مزية لإحداهما) تأكيد لقوله على السواء .

واعلم أنه إذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فإما أن يتساويا فى القوة أو لا ، وعلى الثانى إما أن يكون زيادة أحدهما بماهو بمنزلة التابع أو لا ، ففى الصورة الأولى معارضة ولا ترجيح ، وفى الثانية معارضة مع ترجيح ، وفى الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنبئ عن التماثل وحكم الصورتين الأخيرتين أن يعمل بالأقوى ويترك الأضعف لكونه فى حكم العدم بالنسبة إلى الأقوى ، وأما الصورة الأولى فسيأتى بيان حكمها كذا فى التلويح ، وبهذا علم أن المعارضة حاصلة بين خبر الواحد الذى يرويه عدل فقيه وبين خبر الواحد الذى يرويه عدل غير فقيه لكن مع الترجيح ، والمراد هنا المعارضة من غير ترجيح فصلح أن يكون قوله لا مزية لإحداهما تأسيسا لإخراج هذا القسم وماذكروه فى تعريفها إنما هو لمطلقها (فى حكمين متضادين) زيادة بيان ، لأن التقابل بينهما إنما هو بتقابل الحكمين (وشرطها اتحاد المحل) فلا تعارض عند اختلافه كحل المنكوحة وحرمة أمها وتقدم ما فيه (والوقت) بأن يتحد زمان ورودهما كذا فى التوضيح وليس المراد أن التعارض موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ماسبق إلى بعض الأوهام العامية من أن المراد باتحاد الزمان فى التناقض زمان التكلم وإنما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل فى زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا وإن قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة زيد ليس بقائم فى ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود أن الدليلين إنما يتعارضان بحيث يحتاج إلى مخلص إذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر إذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك أن الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع إلا كذلك كذا فى التلويح (مع تضاد الحكم) أورد عليه أنه جعله أولا داخلا فى الركن فكيف جعله

من الشرط مع التنافى بينهما : وأجيب بأن التضاد بين الحكمين من شروطه لامحالة وذكره فى الركن (١) باعتبار ظرفيته للتقابل يعنى أن التقابل يكون فى حكمين فصار (٢) ذلك نوعا من المحل لأن الحكم محل التقابل والمحال شروط كذا فى التقرير (وحكمها) أى المعارضة (بين الآيتين المصير) الرجوع (إلى السنة) مثاله قوله تعالى - فاقرءوا ماتيسر من القرآن - وقوله تعالى - وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا - تعارضا فى قراءة المقتدى فصرنا إلى قوله عليه الصلاة والسلام «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة» ولايعارضهما قوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » لأنه محتمل فى نفسه لجواز أن يكون المراد به نفى الفضيلة كذا فى التقرير (وبين السنتين المصير إلى أقوال الصحابة) إن وجدت (أو القياس) إن لم يوجد للصحابة قول أووجد وتعارض قولان لهما . وحاصله أن من أوجب تقليد الصحابى ولو لم يدرك بالقياس قال يجب المصير إلى قوله أولا ثم إلى القياس على ماذكره فخر الإسلام فى شرح التقويم من أنه إن وقع التعارض بين السنتين فالميل إلى أقوال الصحابة وإن وقع بينهما فالميل إلى القياس ولاتعارض بين القياس وبين قول الصحابى ومثاله ماروى النعمان بن بشير : صلاة الكسوف بركوع وسجدتين وماروته عائشة بركوعين وأربع سجدات فصرنا إلى القياس على سائر الصلوات كذا فى التلويح وبه علم أن أو فى كلامه ليست للتخيير وإنما هى للتوزيع ، ثم اعلم أن قولهم يصار إلى السنة فى تعارض الآيتين وإلى القياس فى تعارض السنتين ليس ترجيحا بالأدنى ليلزم عليه لزوم الترجيح بالمماثل وإنما معناه أن المتعارضين يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر الأدنى وإلى هذا يشير كلام الإمام السرخسى (وعند العجز) عن المصير إلى دليل آخر (يجب تقرير الأصول) أى العمل بالأصل (كما فى سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل) أى السنة فى حله وحرمته المستلزمين بطهارته ونجاسته وتعارضت أقوال الصحابة كما علم تفصيله فى الفقه (وجب تقرير الأصول) وهو إبقاء حدث المتوضئ به وطهارة بدنه فلايطهر ماكان نجسا ولاينجس ماكان طاهرا (فقيل إن الماء عرف طاهرا فى الأصل فلا يتنجس به ماكان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض) وقد حكوا خلافا فى أن الشك فى الطهارة أو الطهورية أوفيهما جميعا وصححوا الثانى ، وفى التلويح أنه لا خلاف فى المعنى لأن الشك فى الطهورية إنما نشأ من الشك

---

(١) لا لأنه ركن حتى يلزم التناقض بل هو مذكور هناك على أنه ظرف : أى محل للتقابل لأن قوله فى حكمين متضادين ظرف لقوله تقابل الحجتين . والحاصل أنه مذكور هناك على سبيل الشرطية المعنوية لا على أنه ركن اهـ .

(٢) قوله فصار : أى التضاد .

فى الطاهرية انتهى ، وحينئذ لا ثمرة له (ووجب ضم التيمم إليه) ليسقط فرض الصلاة عنه بيقين وليس المراد بالضم الجمع بينهما فى صلاة واحدة فإنه لو توضأ به وصلى ثم تيمم وأعادها صح وسقط الفرض عنه بأحدهما فإن كان المطهر السؤر صحت به ولغت صلاة التيمم أو التيمم فبالقلب كذا فى فتح القدير ، وقد يقال ينبغى أن لا يحل له الإقدام على الصلاة بسؤر الحمار وحده لأنها لا تباح إلا بزائل الحدث بيقين وهو مفقود ، ويجب أن يلتزم ذلك فى المذهب فإنهم إنما صرحوا بالصحة لا بالحل والقواعد تقتضى الحرمة (وسمى) سؤر الحمار (مشكلا لهذا) أى لتعارض الدليلين (لا أن نعنى به الجهل) بالحكم أى ليس معنى الشك أن الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الأدلة والجمع بينه وبين التيمم وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته ، وفى التحرير ولا يخفى أن تقرير الأصل حكم عدم الترجيح وهنا قد رجحت حرمته ، والأقرب أن يقال تعارضت الحرمة المقتضية للنجاسة والضرورة المقتضية للطهارة ولم تترجح الضرورة لترددفيها إذ ليس الحمار كالهرة ولا كالكلب انتهى . وهذا اختيار منه لما اختار شيخ الإسلام فى المبسوط قال فيبقى بسبب التردد فى الضرورة أمره مشكلا وهذا أحوط من الحكم بالنجاسة لأنه حينئذ لا يضم إلى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا انتهى . وقد يقال إن فيه ترك الاحتياط من وجه آخر وهو عدم تنجيس أعضائه به ولو قيل بوجوب صبه والاقتصار على التيمم لكان أحوط فى الخروج عن عهدة العبادة (وإذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال) إذ ليس بعد القياس دليل شرعى يرجع إليه ولا يجوز العمل باستصحاب الحال الذى هو ليس بدليل (بل يعمل المجتهد بأيهما شاء) لأن أحدهما حق بيقين وكل واحد حجة فى حق العمل أصاب المجتهد أو أخطأ (بشهادة قلبه) يعنى يتحرى ويعمل بما يميل إليه قلبه لأن لقلب المؤمن نورا يدرك به الحق كما فى الحديث « اتقوا فراسة (١) المؤمن فإنه ينظر (٢)

---

(١) قوله اتقوا فراسة المؤمن قال العزيزى بكسر الفاء ، وأما الفراسة بالفتح فهى الحذق فى ركوب الخيل قال المناوى أى اطلاعه على ما فى الضمائر بسواطع أنوار أشرقت على قلبه فتجلت له بها الحقائق ، قال العلقمى عرفها بعضهم بأنها الاطلاع على ما فى ضمير الناس ، وبعضهم بأنها مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب أى ليست بشك ولا ظن ولا وهم وإنما هى علم وهبى ، وبعضهم بأنها سواطع أنوار لمعت فى قلبه فأدرك بها المعانى إلى أن قال : فإن قيل ما معنى الأمر باتقاء فراسة المؤمن . أجيب بأن المراد تجنبوا فعل المعاصى لئلا يطلع عليكم فتفتضحوا عنده .

(٢) قوله فإنه ينظر بنور الله عز وجل أى يبصر بعين قلبه المشرق بنور الله تعالى =

بنور الله تعالى » . وقال ذو النورين رضى الله عنه لبعضهم وقد دخل عليه وقد كان كرر النظر فى طريقه إلى أجنبية لايدخل علىّ أحدكم بعين زانية فقال أوحيا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا ولكن فراسة صادقة كذا فى البزازية، ولا يجوز العمل بأحدهما بغير تحرّ ولذا قال فى آخر التحرير لا يصح فى مسألة للمجتهد قولان للتناقض فإن عرف المتأخر تعين رجوعا وإلا وجب ترجيح المجتهد بعده بشهادة قلبه وإن كان عاميا اتبع فتوى المفتى فيه الأتقى الأعلم بالتسامع وإن متفقها تبع المتأخرين وعمل بما هو أصوب وأحوط عنده إلى آخره (والتخلص عن المعارضة) على أربعة أوجه بالاستقراء . حاصلها أنه قد اعتبر فى التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فإذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية أحدهما يطلب المخلص من قبل الحكم أو المحل أو الزمان بأن يدفع اتحاده فهى ثلاثة، وكان ينبغى الاقتصار عليها كما فى التنقيح ، وأما إذا لم يتساويا فلم يوجد التعارض أصلا لأن ركنه تساوى الحجتين ، كما قدمه (إما أن يكون من قبل الحجة بأن لايعتدلا) أى لا يستويا ، قال السيد نكركار وهذا يرجع إلى انتفاء الركن ومثلوا له بحديث « البينة على من ادعى » وحديث « القضاء بشاهد ويمين » فإن الأول مشهور والثانى خبر واحد لا يعارضه (أو من قبل الحكم) وهذا راجع إلى انتفاء الشرط فى الحقيقة لأن الاختلاف فى الحكم يوجب الاختلاف فى المحل ذكره نكركار (بأن يكون أحدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى) أى الآخرة (كآيتى اليمين فى سورة البقرة والمائدة) فإنه قال فى سورة البقرة ـ لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ـ وقال فى المائدة ـ ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ـ فالأولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لأنه من كسب القلب أى القصد ، والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لأنها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة إذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور فى الغموس، والمخلص أن يقال المؤاخذة التى توجبها الآية الأولى على الغموس هى المؤاخذة فى الآخرة والتى تنفيها الثانية هى المؤاخذة فى الدنيا أى لا يؤاخذكم الله بالكفارة فى اللغو ويؤاخذكم بها فى المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله ـ فكفارته إطعام عشرة مساكين ـ ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وتمام أبحاثه فى التلويح وقدمنا شيئا منه فى بحث الحقيقة (أو من قبل الحال) وهذا راجع إلى

= والكلام فى المؤمن الكامل وفيه قيل يرى عن ظهر غيب الأمر ما لا يراه عين آخر عن عيان اهـ .

والحديث المذكور فى جامع السيوطى الصغير عن البخارى فى تاريخه عن أبى سعيد الخدرى وغيره عن عمر بن الخطاب وهو حديث حسن اهـ .

اختلاف الشرط، والمراد من الحال المحل كما عبر به فى التوضيح قال بأن يحمل على تغاير المحل (بأن يحمل أحدهما على حالة والآخر على حالة كما فى قوله تعالى ـ حتى يطهرن ـ بالتخفيف والتشديد) فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا التخفيف على العشرة والمشدد على الأقل وإنما لم يحمل على العكس لأنها إذا طهرت لعشرة أيام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود وإذا طهرت لأقل منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج إلى الاغتسال لتتأكد الطهارة كذا فى التوضيح وتطهرن بمعنى طهرن لأنه يأتى له كتكبر وتعظم فى صفاته تعالى محافظة على حقيقة يطهرن بالتخفيف وكل وإن كان خلاف الظاهر لكن هذا أقرب إذ لا يوجب تأخر حق الزوج بعد القطع بارتفاع المانع كذا فى التحرير ، وهذا من قبيل تعارض القراءتين لآية واحدة ومنه قراءتا الجر والنصب فى أرجلكم المقتضيين مسحهما وغسلهما فيتخلص بأنه تجوّز بالمسح عن الغسل ، والعطف فيهما على رءوسكم لتواتر الغسل عنه عليه الصلاة والسلام عن كل من حكى وضوءه ويقربون من ثلاثين وتوارثه من الصحابة وما قيل فى الغسل مسح إذ لا إسالة بلا إصابة غلط بأدنى تأمل ، ولو جعل فيهما على الوجوه والجر للجوار عورض بأنه فيهما على الرءوس والنصب على المحل ويترجح أنه قياس لا الجوار كذا فى التحرير (أو من قبيل اختلاف الزمان) راجع إلى انتفاء الشرط أيضا (صريحا) فيكون الثانى ناسخا للأول (كقوله تعالى ـ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ـ فإنها نزلت بعد التى فى سورة البقرة) وهو قوله تعالى ـ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ـ فقد تعارضا فى الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود تعتدّ بوضع الحمل وقال من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى (أو دلالة) أى التخلص باختلاف الزمان دلالة لاصريحا وليس هو قسما آخر خامسا كما توهم لأنه نوع من اختلاف الزمان (كالحاظر) أى المانع المحرم (والمبيح) إذا تعارضا فالمخلص منه بجعل المحرم ناسخا متأخرا لأن قبل البعثة كان الأصل الإباحة ، ثم ورد دليل الإباحة لإبقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلناه على العكس تكرر النسخ فلا يثبت هذا التكرار بالشك، وتعقبه فى التنقيح بأن الإباحة الأصلية ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده نسخا. وأجاب عنه فى التوضيح بما حاصله أنا عنينا بتكرر النسخ تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعى أو لا ، فإنّ تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك انتهى ، ولأن تقديم المحرم أحوط لقوله عليه الصلاة والسلام « ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال » وقد ذكروا هنا مسألة حكم الأفعال قبل البعثة وأطال فى بيانها فى التوضيح والتلويح وذكرها فى التحرير فى بحث الحاكم إلى أن قال : والمختار

أن الأصل الإباحة عند الجمهور من الحنفية والشافعية ، ولقد استبعده فخر الإسلام وقال
لا نقول بهذا لأن الناس لم يتركوا سدى فى شىء من الزمان وإنما هذا بناء على زمن الفطرة
لاختلاف الشرائع ووقوع التحريفات ، فلم يبق الاعتقاد والوثوق على شىء من الشرائع
فظهرت الإباحة بمعنى عدم العقاب على الإتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح ، وحاصل
تقييده ذلك التأويل بزمن خاص انتهى ، ثم شرع فى بيان المخلص من المعارضة بوجه آخر
(والمثبت) وهو الذى يثبت أمرا عارضا (أولى من النافى) الذى ينفى العارض ويبقى الأمر
الأول (عند الكرخى) مطلقا لأن المثبت يخبر عن حقيقة ، والنافى اعتمد الظاهر كما فى
الجرح والتعديل يقدم الجرح لأنه يخبر عن حقيقة (وعند عيسى بن أبان يتعارضان) ويطلب
الترجيح من وجه آخر (والأصل فيه) أى فى ترجيح أحدهما على الآخر بيان لضعف
ما أطلقه الكرخى وابن أبان ولضابط تعلم به مسائل أصحابنا فإن بعضها دل على تقديم المثبت
وبعضها على تقديم النافى (أن النفى) أى المنفى (إن كان من جنس مايعرف بدليله) أى
يكون بناء على دليل الإثبات كان مثله كما قال محمد فى السير الكبير فى رجل ادعت عليه
امرأته أنها سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج إنما قلت المسيح ابن الله قول النصارى ،
أو قالت النصارى المسيح ابن الله لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فإن شهد شاهدان أنا
سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندرى أقال ذلك أم لا لا تقبل الشهادة
وكان القول قوله وإن شهدا أنه قال ذلك ولم يقل غيره قبلت ووقعت الفرقة ، وكذا إذا
ادّعى الزوج الاستثناء فى الطلاق وشهدا بالطلاق وأنه لم يستثن . قال فخر الإسلام فقد
قبلت الشهادة على محض النفى لأن هذا نفى طريق العلم به ظاهر لأن كلام المتكلم إنما يسمع
عيانا فيحيط العلم بأنه زاد عليه شيئا أو لم يزد لأن ما لا يسمع فليس بكلام لكنه دندنة
انتهى : وزاد فى جامع الفصولين لقبولها فى النفى مسائل ، منها ما لو أمن الإمام أهل مدينة
فاختلطوا بأهل مدينة أخرى وقالوا كنا جميعا فشهد شهود من غيرهم أنهم لم يكونوا وقت
الأمان فيها تقبل الشهادة ، ومنها أن الشرط يجوز إثباته ببينة ولو كان نفيا كما لو قال لقنه
إن لم أدخل الدار اليوم فأنت حر فبرهن القن أنه لم يدخل يعتق ، قيل فعلى هذا لو جعل
أمرها بيدها إن ضربها بغير جناية ثم ضربها وقال ضربتها بجناية وبرهنت أنه ضربها بغير
جناية ينبغى أن تقبل بينتها وإن قامت على النفى لقيامها على الشرط ، ومنها حلف إن لم تجئ
صهرتى هذه الليلة فامرأتى كذا فشهدا أنه حلف كذا ولم تجئه صهرته فى تلك الليلة وطلقت
امرأته تقبل لأنها على النفى صورة وعلى إثبات الطلاق حقيقة ، ومنها شهدا أنه أسلم واستثنى
وشهد آخران أنه أسلم ولم يستثن تقبل بينة إثبات الإسلام ، ومنها برهن المسلم إليه أن السلم
فاسد لأنه لم يذكر الأجل تقبل ، ومنها قول الشاهد بالنسب لا نعلم له وارثا غيره ، ومنها

لو برهن أهل الصبي على أن الظئر أرضعته بلبن شاة لا بلبنها فلا أجر لها وتمامه فيه فقد علمت أصولا وفروعا أن النفي إذا أحاط به علم الشاهد يقبل وإلا لا ، فما في الهداية في مسألة عبدي حر إن لم أحج العام فشهدا بنحره بالكوفة لم يعتق عند أبي حنيفة وأبي يوسف لأنها قامت على النفي معنى لأن المقصود منها نفي الحج لا إثبات التضحية لأنه لا مطالب لها فصار كما إذا شهدا أنه لم يحج غاية الأمر أن هذا النفي مما يحيط به علم الشاهد ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا انتهى مشكل . والعجب من المحقق ابن الهمام حيث أقره عليه مع تصريحه في التحرير بما قاله الأصوليون وقد أشار في العناية إلى أن صاحب الهداية خالف الإمامين العلمين في التحقيق شمس الأئمة وفخر الإسلام فإنهما قالا : إن التمييز بين نفي ونفي معتبر انتهى . ثم اعلم أن مقتضى ما في الأصول عتق العبد وترجيح قول محمد به وتضعيف قولهما خصوصا أنهم قالوا : إن بينة النفي في الشروط مقبولة ولذا قال في فتح القدير قول محمد أوجه (أو كان مما يشتبه حاله) بأن يكون أمرا مشتبها يجوز أن يعرف بدليله ويجوز أن يعتمد المخبر ظاهر الحال (لكن عرف أن الراوي) النافي اعتمد (دليل المعرفة) ولم يبن خبره على ظاهر الحال (كان مثل الإثبات) في القوة في المسألتين فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه آخر كما قال عيسى بن أبان وإن لم يعارضه شيء عمل به كالإثبات (وإلا فلا) أي وإن كان مما لا يعرف بدليله أو مما يشتبه حاله ، وعلم أن الراوي بناه على ظاهر الحال لم يكن مثل الإثبات فلا يعمل به لو انفرد ولا يعارض الإثبات إذ لو جعل النافي أولى يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفي الأصلي ثم النافي للإثبات ، وأيضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل فإن الجرح أولى ولأن المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس خير من التأكيد ، ثم اعلم أن النفي إذا تواتر يقبل مطلقا لأنه لو لم يقبل يلزم تكذيب الضروريات وهي مما لا يدخلها تكذيب ذكره في فتاوى البزازي معزيا إلى المحيط ، وفي الظهيرية النفي إذا كان مشهورا يقبل (فالنفي في حديث بريرة) تفريع على ما مهده من الأصل من قبول النفي في مسئلتين وعدمه في مسئلتين فذكر مسائل ، منها لو أعتقت الأمة وزوجها حر فإن لها خيار العتق عندنا ولا خيار لها عند الشافعي والاختلاف مبني على الاختلاف في زوج بريرة وهو ما روي أنها أعتقت وزوجها عبد إنما كان قول الراوي وزوجها عبد نفيا لأنه يبقيه على الأمر الأصلي إذ لا خلاف أن العبودية كانت ثابتة قبل العتق فهو ظاهر الحال لأن معناه أن رقبته لم تتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بقاه على ما كان (فلم يعارض الإثبات) لما قدمنا أن التأسيس خير من التأكيد (وهو) أي الإثبات (ما روي أنها أعتقت وزوجها حر) فأخذ أئمتنا بالإثبات لأنه يثبت أمرا عارضا وهو الحرية (والنفي في حديث ميمونة) بيان للمسألة الثانية وهي نكاح المحرم والمحرمة فعندنا

صحيح وعند الشافعي باطل والاختلاف مبني على الاختلاف في حاله عليه الصلاة والسلام وقت تزوّج ميمونة (وهو ماروى) عن ابن عباس (أن النبيّ صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم) وإنما كان نافيا لأنه مبق على الأمر الأول فإن الإحرام كان ثابتا قبل التزوج فإن الروايات قد اتفقت على أن النكاح لم يكن فى الحال الأصلي وإنما اختلفت فى الحال المعترض على الإحرام كذا قرره فخر الإسلام للرد على الكرخي القائل بأن علماءنا إنما أخذوا بهذه الرواية لأنها مثبتة لأن الإحرام عارض والحل أصل فقد عملوا بالمثبت لا بالنافي كذا فى التقرير (مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم) فإنها ظاهرة لا تخفى (فعارض الإثبات) أى ساواه فيطلب الترجيح من وجه آخر (وهو ماروى) عن يزيد بن الأصم (أنه تزوجها وهو حلال) وإنما كان مثبتا لأنه يثبت أمرا عارضا على الإحرام وهو الحل بعده (أوجعل رواية ابن عباس أولى) أى أرجح (من رواية يزيد ابن الأصم لأنه) أى يزيدا (لايعدله) أى لا يساوى ابن عباس (فى الضبط والإتقان) والدليل على زيادة ضبطه وإتقانه أنه فسر القضية على مارواه عنه جابر بن زيد وعطاء بن أبى رباح ومجاهد « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وكان زوّجه إياها عباس بن عبدالمطلب فأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتى حويطب بن عبدالعزى فى نفر من قريش فى اليوم الثالث وكانت قريش وكلته بإخراج النبيّ صلى الله عليه وسلم من مكة فقالوا: قد انقضى أجلك اخرج عنا . فقال عليه الصلاة والسلام: ما عليكم لو تركتمونى فعرست بين أظهركم وصنعنا لكم طعاما فحضرتموه، قالوا لاحاجة لنا إلى طعامك فاخرج عنا ، فخرج وخرجت ميمونة حتى عرس بسرف » وهو على وزن كتف جبل بطريق المدينة يجوز صرفه وعدمه وما قالوا إن أبا رافع كان رسولا بينهما فكان أعرف بالشان وهو يروى أنه تزوجها وهو حلال محمول على أن الخبر بلغها بعد الحل لأن العباس كان أنكحها كذا فى التقرير ولا يعارضها مافى صحيح مسلم « المحرم لا ينكح ولا ينكح » لأنه محمول على الوطء أى لا يطأ ولا يمكن من الوطء (وطهارة الماء وحلّ الطعام من جنس مايعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالأصل) بيان لمسألة تعارض فيها خبران وهى مذكورة فى كتاب الاستحسان : قالوا فى طعام أو شراب أخبر رجل بحرمته وآخر بحله أو بطهارة الماء ونجاسته واستوى المخبران عند السامع أن الطهارة أولى عملا بالنافي وهو خبر الطهارة لأنه مبق على الأمر الأصلي ولم يعملوا بالمثبت وهو خبر النجاسة لأنه من جنس مايعرف بدليله لأن طهارة الماء لم تستقص المعرفة فى العلم به مثل النجاسة ، وكذلك الطعام والشراب والملح ولما استويا وجب الترجيح بالأصل لأنه لا يصلح علة فصلح مرجحا هذا ماذكره فخر الإسلام وتبعه المصنف ، وأما صدر الشريعة فجعله من القسم الثانى : وهو مايشتبه حاله

فقال والطهارة وإن كانت نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فإن بين وجه دليله كان كالإثبات وإن لم يبين فالنجاسة أولى انتهى ، والحكم مختلف فإنه على كلام المصنف حيث تعارض عنده الخبران يعمل بالأصل ، وعلى ماذكره صدر الشريعة لابد من السؤال من مخبر الطهارة فإن لم يبين له أنه اعتمد دليلا ترجح خبر النجاسة ، وجزم فى التحرير بأنه لابد من السؤال عن مبناه ليعمل بمقتضاه إن لم يتعذر السؤال ، وفى فتاوى قاضيخان فى تعارض خبر العدلين أنه يعمل بأكبر رأيه فإن لم يكن له فيه رأى أو استوى الحالان عنده فلا بأس بأن يأكل ذلك ويشرب ويتوضأ منه ، ثم ذكر بعده ما إذا كان المخبر بحل اللحم هو البائع العدل فقال الفقيه أبوجعفر إن السامع يتحرى وإن لم يقع تحريه على شىء يسقط الخبران فتبقى الإباحة الأصلية وعلى قول المشايخ لايشترى ويأخذ بقول من أخبره بأنه ذبيحة المجوسى لأن البيع صار حراما على البائع بقول المخبر إنه ذبيحة مجوسى والبائع يدفع الضرر عن نفسه فيكون متهما فلا يأخذ بقول البائع انتهى . ولا يخفى أن مافى الفتاوى مخالف لكل من القولين السابقين وينبغى أن يحمل ماذكره فخر الإسلام والمصنف على مافى الفتاوى ، وقيدنا باستواء المخبرين عند السامع لأنهما لو لم يستويا مذكور فى الخلاصة من كتاب الاستحسان بفروعه ومن الاستواء الحر والعدلان (والترجيح لا يقع بفضل العدد) أى بكثرة عدد الرواة رد لما رجحه به بعضهم مستدلا بقول محمد فى مسائل الماء والطعام إن قول الاثنين أولى والأصح وهو قول عامة أصحابنا الأول لأن السلف لم يرجحوا به وخبر الواحد والاثنين وأكثر ما لم يصل إلى حد التواتر والشبهة سواء فى إفادة الظن وما نقل عن محمد فذلك قوله خاصة وأبى ذلك أبوحنيفة وأبو يوسف ، والصحيح ماقالاه كذا فى التقرير وقد نص قاضيخان وصاحب الخلاصة والبزازية بأنه لو كان المخبر العدل واحدا وفى الجانب الآخر عدلان ، فالعدلان أولى من غير خلاف فى المسألة حتى قال فى الخلاصة : إن العبدين العدلين أولى من الحر العدل ، وقد ذكر فى التحرير أن عدم الترجيح بكثرة الرواة والأدلة قول أبى حنيفة وأبى يوسف خلافا للأكثر (وبالذكورة والحرية) أى لا ترجيح بهما فى رواية الأخبار حتى كان خبر المرأة والعبد مثل خبر الرجل والحر لكونه من باب الديانات بخلاف الشهادة فإن الترجيح فيها بفضل العدد فإن شهادة الفرد غير مقبولة وشهادة المثنى مقبولة إلا فى حد الزنا فلا يقبل إلا أربعة ، وأورد عليه أنه لو أخبر حران بشىء وأخبر عبدان بشىء والكل عدول ترجح خبر الحرين كما ترجح خبر المثنى على الواحد مع أنه لا ترجيح بالحرية والعدد . وأجيب عنه بأن الترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين فى مسألة الماء لظهور الترجيح فى العمل به فيما يرجع إلى حقوق

العباد فأما فى أحكام الشرع فخبر الواحد والمثنى فى وجوب العمل به سواء كذا فى التقرير ثم اعلم أن صاحب الهداية رجح بالمذكورة فى صلاة الكسوف فإنه قال : وقال الشافعى ركوعان له رواية عائشة ولنا رواية ابن عمر والحال أكشف للرجال لقربهم فكان الترجيح لروايته انتهى ، ولم يتعقبه فى فتح القدير لهذا بل إنه يتم لو لم يرو حديث الركوعين غير عائشة من الرجال ، لكن قد سمعت من رواه وأقول إنه لا يتم مطلقا لأنه لا ترجيح بالذكورة (وإذا كان فى أحد الخبرين زيادة) لم تكن فى الآخر (فإن كان الراوى واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة) لأنه ثقة جازم فوجب قبوله وهو قول الجمهور وهو المختار والخلاف فيما إذا علم اتحاد المجلس فإن تعدد المجلس أو جهل قبل اتفاقا والإسناد مع الإرسال زيادة وكذا الرفع مع الوقف والوصل مع القطع ، وقد اتفقوا على أن من مع المثبت إذا كان لا يعقل مثلهم عن مثلها عادة فإنها لا تقبل لأن غلطه وهو كذلك أظهر الظاهرين كذا فى التحرير ، وعلى هذا قال أئمتنا فى هلال رمضان والفطر إذا لم يكن بالسماء علة لابد من جمع عظيم يقع العلم بخبرهم (كما فى الخبر المروى فى التحالف) وهو ماروى ابن مسعود رضى الله عنه ، عنه صلى الله عليه وسلم « إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادّا » وفى رواية أخرى عن ابن مسعود لم يذكر قوله والسلعة قائمة فشرطنا للتحالف قيامها عملا بزيادة الثقة ، ولم يشترط محمد له والأصل الذى وافق عليه حجة عليه . والحاصل أنه إذا ورد مطلق ومقيد وكان الراوى لهما واحدا فإنه يحمل المطلق على المقيد وهو معنى قولهم زيادة الثقة مقبولة ، ورده فى التحرير بأنه ليس من حمل المطلق على المقيد بل من باب إن القيد لم يذكر فى الأخرى فقيدوا بها حملا على حذفها .

﴿ تنبيه ﴾ رجح النووى رواية «الإيمان بضع وسبعون شعبة» على رواية بضع وستون بأنها زيادة من الثقاة وزيادة الثقاة مقبولة مقدمة ، ورده الكرمانى بأن المراد من زيادة الثقاة زيادة لفظى الرواية ومثله ليس منها بل هو من باب اختلاف الروايتين فقط ، وأن رواية بضع وستون لا تنفى ماعداها إذ التخصيص بالعدد لا يدل على نفى الزائد انتهى ، وكذا فى فتح البارى (فأما إذا اختلف الراوى فيجعل كالخبرين ويعمل بهما) كنهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الطعام قبل القبض وقوله لعتاب بن أسيد « انههم عن بيع مالم يقبضوا» أجرى أئمتنا بينهما المعارضة ورجحوا الثانى بزيادة العموم لأنهم لم يحملوا المطلق على المقيد وهو معنى قوله (كما هو مذهبنا فى أن المطلق لا يحمل على المقيد فى حكمين) فلا يجوز بيع المنقول قبل القبض طعاما كان أو غيره ، وتعقبهم فى التحرير بأن الأوجه تعين العام عندنا وعند الشافعى ولا يكون من قبيل التخصيص لأنه من قبيل إفراد فرد

من العام وكذلك قوله « جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا » ورواية « وتربتها طهورا » ثم اعلم أنه إذا اختلف الراوى وجعله أئمتنا من قبيل الخبرين كان هو المراد بقولهم إن زيادة الثقة فيما لا يعقل مثله عنه غير مقبولة وهو المسمى بالشاذ الممنوع كما نبه عليه فى التحرير ؟

فصل : فى البيان

وهو من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة كالعام والخاص ونحوهما لكن قدم ذكرها وأخره اقتداء بالسلف ، ثم هو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ماحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم ، وبالنظر إلى هذه الإطلاقات قيل هو إيضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل وعرفه فى التلويح بإظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة فيشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء مثل - أقيموا الصلاة - انتهى وعرفه فى التحرير بأنه بيان المراد بسمعى غير مابه أو انتهائه أو رفع احتمال عنه لأنهم قسموه إلى خمسة منها بيان التقرير وقسم الشىء من ما صدقا به وتحصيل الحاصل منتف فلازم ذلك انتهى (وهذه الحجج) التى سبق ذكرها من الكتاب بأقسامه والسنة بأنواعها (تحتمل البيان) أى تحتمل أن يلحقها بيان فوجب إلحاق بابه بها رعاية للمناسبة (وهو خمسة) بالاستقراء : بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان تبديل (إما أن يكون بيان تقرير) والإضافة فيه وأمثاله من إضافة الجنس إلى نوعه : أى بيان هو تقرير إلا فى بيان الضرورة فإنه من إضافة الشىء إلى سببه أى بيان يحصل بالضرورة كذا فى الكشف (وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص) فحقيقته التوكيد وأو هنا لا تفسد التعريف لأنها مانعة الخلو دون مانعة الجمع كذا فى التقرير ، ومثال الأول - ولا طائر يطير بجناحيه - فإنه يحتمل غير الحقيقة وهو أن يراد بالطائر البريد لإسراعه فقوله بجناحيه قاطع لذلك الاحتمال ، ومثال الثانى كلهم فى - فسجد الملائكة كلهم أجمعون - فإن التأكيد مانع من تخصيصه ، وفى التقرير أن هذه الآية تصلح مثالا لهما لأن كلهم قاطع احتمال الخصوص وأجمعون قطع احتمال المجاز بكونه متفرقا ، ومثاله من الفروع نية الطلاق والعتق فى أنت طالق وأنت حر فإنه رافع لاحتمال المجاز وهو رفع القيد من غير النكاح والخلوص من غير الرق وللاحتمال لو نواه صح ديانة لا قضاء كما ذكره فخر الإسلام إلا أن يشهد على إرادته قبل التلفظ فيقبل قضاء كما بينه فى شرح المنظومة لابن الشحنة (أو بيان تفسير) وهو بيان مافيه خفاء من مشترك ومجمل ومشكل (كبيان المجمل) مثل - أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة - كما تقدم فى بابه ، ومثاله

من الفروع أنت بائن إذا نوى به الطلاق فإنه يصير مفسرا ، ثم بعد التفسير يجب العمل بأصل الكلام فيقع البائن (والمشترك) وذكر فى الكشف مثالا للمشكل وهو ما إذا أقر بدراهم وفى البلد نقود مختلفة كان مشكلا فإذا قال عنيت به نقد كذا زال الإشكال وصار مفسرا ، وفى التوضيح أن بيان التقرير والتفسير يجوز فى الكتاب بخبر الواحد دون التغيير لأنه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق انتهى (وأنهما يصحان موصولا ومفصولا) أى متراخيا فيجوز تراخيه إلى وقت الحاجة إلى الفعل وهو وقت تعلق التكليف مضيقا (وعند بعض المتكلمين لا يجوز بيان المجمل والمشترك إلا موصولا) ونسبه فى التحرير للحنابلة والصيرفى وعبد الجبار والجبائى وابنه . لنا لا مانع عقلا ووقع شرعا كآيتى الصلاة والزكاة ثم بين الأفعال والمقادير ، قيدنا بكونه إلى وقت الحاجة لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه تكليف بما لا يطاق ، كذا فى التوضيح ، وأما عند من جوّز تكليف مالا يطاق فهو جائز لكنه غير واقع لأنه قبل البيان لا يوجب شيئا فلم يحكم بوجوب مالم يعلم بحيث يعاقب بعدم الفعل وبه اندفع قولهم يؤدى إلى الجهل المخل بفعل الواجب فى وقته ويكون البيان بالفعل كالقول لأنه يفهم أنه المراد بالقول بفعل عقيبه فيصلح بيانا بل هو أدل ليس الخبر كالمعاينة وبه بين الصلاة والحج ، وما قيل إن البيان فيهما ليس بالفعل بل بالقول ، وهو « صلوا كما رأيتمونى ، وخذوا عنى مناسككم » : أجيب بأنهما دليلا كون الفعل بيانا ، وفى التحرير : وقال أبو حنيفة (١) إذا بين المجمل القطعى الثبوت بخبر واحد نسب إليه وحكم به عليه فيصير ثابتا به فيكون قطعيا ، ومنعه صاحب التحقيق إذ لا تظهر ملازمة وهو حق ، ولو انعقد عليه إجماع فشىء آخر انتهى (أو بيان تغيير) وهو ما بين به معنى الكلام مع تغيير (كالتعليق بالشرط) فإن الشرط غيره من إيجاب المعلق فى الحال إلى وجوده ، وحقيقته مايتوقف عليه الوجود ولا مدخل له فى التأثير والإفضاء فخرج جزء السبب والعلة كذا فى التحرير (والاستثناء) فإنه غير موجب الكلام إذ لولاه لشمل الكل ، وهو أقوى تغييرا من الشرط لأن الشرط يؤخره والاستثناء يبطله فى البعض وبه فرقوا بين تعلقه بمضمون الجمل المتعقبها بخلاف الاستثناء تعليلا للإبطال ما أمكن كذا فى التحرير ، وفى التقرير أن تقدم الشرط على الجزاء وتأخره عنه جائز بخلاف الاستثناء فإن تقديمه على المستثنى منه فى الإثبات لا يجوز حتى لو قال أعتقت إلا سالما أحدا من عبيدى لا يصح ويعتق جميع العبيد وفى النفى يجوز حتى لو قال ما أعتقت إلا سالما أحدا من عبيدى صح ويعتق سالم لعدم الإخلال بالمعنى انتهى ، ولم

---

(١) قوله وقال أبو حنيفة ، عبارة التحرير وقالوا اهـ مصححه .

يذكر المؤلف الصفة والغاية من بيان التغيير وذكرهما فى التوضيح وذكر المحقق فى التحرير الأربعة فى تخصيص يصير مستقلا وزاد خامسا وهو بدل البعض نحو أكرم الرجال العلماء منهم (وإنما يصح ذلك) أى بيان التغيير (موصولا فقط) أى لا يصح متراخيا والمراد بالوصل أن لا يعد فى العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس أوسعال أوأخذ فم ونحوها واستدل فى التوضيح على امتناع التراخى بقوله عليه الصلاة والسلام « فليكفر عن يمينه » فإنه أوجب الكفارة فلو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة أصلا لجواز أن يقول متراخيا إن شاء الله فتبطل يمينه ولا تجب الكفارة ، وفى التنقيح وطريقه أنه لما جاء فى كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام إذا تعقبه مغير توقف على الأخير فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر فى الشرط انتهى ، وتمامه فى التلويح (واختلاف فى خصوص العموم) أى فى تخصيص العام الذى لم يخص منه شىء (فعندنا لايقع متراخيا وعند الشافعى يجوز ذلك) وليس الخلاف فى جواز قصر العام على بعض مايتناوله بكلام متراخ عنه وإنما الخلاف فى أنه تخصيص حتى يصير العام فى الباقى ظنيا أونسخ حتى يبقى قطعيا بناء على أن دليل النسخ لايقبل التعليل وقد ابهت على أن اشتراط الاستقلال والمقارنة فى التخصيص مجرد اصطلاح مع أن العمدة فى التخصيص عند الجمهور إنما هى الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على أنه لا يستمر لهم الجرى على ضد الاصطلاح لتصريحهم بأن العام إذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ، ولا يخفى أن التخصيص بكلام مستقل مقارن فى غاية الندرة ثم الخلاف فى جواز التراخى جار فى كل ظاهر يستعمل فى خلافه كالمطلق فى المقيد والنكرة فى المعين ولذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة وإلا فلفظ بقرة نكرة فى الإثبات فلا يكون من العموم فى شىء كذا فى التلويح وتقدم أبحاثه فى محله ، وفى التحرير وعلى القول بجواز التراخى فتأخيره عليه السلام تبليغ الحكم أجوز وعلى منع التراخى يجوز على المختار إذ لايلزم ماتقدم وهو الإيقاع فى الجهالة وكون أمر التبليغ فوريا ممنوع ولعله وجب لمصلحة (وهذا) الاختلاف (بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا فى إيجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لايبقى القطع فكان تغييرا من القطع إلى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير) لأن موجبه ظنى قبل التخصيص (بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا) مقيدا بقولنا لم يخص منه شىء لأنه إذا خص منه شىء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا وتقدم عن التحرير أن الأوجه اشتراط المقارنة فى كل مخصص (وبيان بقرة بنى إسرائيل) جواب عن استدلال الشافعية بقصة البقرة ووجهه أنهم أمروا بذبح بقرة معينة مع أن اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وإنما قلنا إنهم أمروا بذبح بقرة معينة

لأن الضمير فى قوله - إنها بقرة صفراء فاقع لونها - للبقرة المأمور بذبحها وللقطع بأنهم لم يؤمروا ثانيا بمتجدد وبأن الامتثال إنما حصل بذبح المعينة كذا فى التلويح (من قبيل تقييد المطلق) لأن المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة ، ولذا قال ابن عباس لو ذبحوا أدنى بقرة لأجزأتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم وقد دل قوله تعالى - وما كادوا يفعلون - على أنهم كانوا قادرين على الفعل وأن السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا فلم يكن من قبيل تخصيص العام (فكان تقييد المطلق نسخا) يعنى نسخ الأمر بالمطلق وأمر بالمعين ، واعترض بأنه يؤدى إلى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا إذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان . والجواب أنهم علموا أن الواجب بقرة مطلقة وإطلاق اللفظ كاف فى العلم بالواجب والتردد إنما وقع فى التفصيل والتعيين كذا فى التلويح (والأهل لم يتناول الابن) جواب عن استدلالهم بجواز التخصيص متراخيا ، وتقرير الاستدلال أن الأهل فى قوله تعالى - فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك - عام متناول جميع بنيه ثم لحقه خصوص متراخيا بقوله - إنه ليس من أهلك - وتقرير الجواب أنه لم يكن متناولا للابن لأن من لا يتبع الرسول لا يكون أهلا له ، سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله - إلا من سبق - فإن أريد بالأهل أهل قرابة حتى يشمله الابن فالاستثناء متصل وقوله - ليس من أهلك - أى من أهلك الذى لم يسبق عليه القول ، وإن أريد الأهل أتباعا فالاستثناء منقطع كذا فى التنقيح (لا أنه خص بقوله تعالى - إنه ليس من أهلك -) وأجاب فى التحرير بجوابين . الأول أنه بيان المجمل لأنه شاع فى النسب وغيره كالزوجة والأتباع الموافقين . الثانى أنه بيان لاستثناء مجهول منه - إلا من سبق عليه - وقوله - إن ابنى من أهلى - لظن إيمانه عند مشاهدة الآية (وقوله تعالى - إنكم وما تعبدون من دون الله - لم يتناول عيسى) جواب عن استدلالهم بها ، وتقريره أنها لما نزلت قال ابن الزبعرى اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه الصلاة والسلام بل عبدوا الشياطين التى أمرتهم بذلك فأنزل الله تعالى - إن الذين سبقت لهم منا الحسنى - تخصيص للعام بمتراخ ، وتقرير الجواب إنه لم يتناول عيسى حقيقة لأن ما لغير العقلاء ، وفى التحرير إنه عام فى معبود المخاطبين به فلم يتناول عيسى والملائكة واعتراض ابن الزبعرى جدل متعنت انتهى ولهذا قال عليه الصلاة والسلام له « ما أجهلك بلغة قومك ، أما علمت أن ما لما لا يعقل » فعلى هذا يكون قوله تعالى - إن الذين سبقت لهم - لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام ، كذا فى التلويح (لا أنه خص بقوله تعالى - إن الذين سبقت لهم منا الحسنى -) فلا يكون دليلا على جوازه بمتراخ (والاستثناء) مشتق من الثنى يقال ثنى عنان فرسه إذا منعه عن المضى فى الصوب الذى هو يتوجه إليه ، وقد اشتهر فيما بينهم أن الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع

والمراد صيغ الاستثناء ، وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية فى القسمين بلا نزاع ، فالصواب أن يقسم أولا إلى القسمين ثم يعرف كل واحد على حدة كذا فى التلويح ، وفى التحرير والخامس الاستثناء المتصل والمراد أدوات الإخراج لا الإخراج الخاص وإن كان يراد به كالمستثنى إذ الكلام فى تفصيل ماهو به لا التخصيص الخاص وهو إلا غير الصفة وأخواتها وأنها تستعمل فى إخراج مابعدها كائنا بعض ماقبلها عن حكمه وهذا الإخراج يسمى استثناء متصلا وفى إخراجه كائنا خلافه عن حكمه ويسمى منقطعا وشرطه كونه مما يقاوله كثيرا كجاءوا إلا حمارا بخلاف إلا الأكل أو يشمله حكمه كصوتت الخيل إلا الحمير بخلاف صهلت أو ذكر حكم يضاده كما نفع إلا ماضر وما زاد إلا مانقص أما مازاد إلا ما نقص فيحتمل الاتصال لأنه زيادة حال بعد التمام والمراد من الإخراج إفادته عدم الدخول فى الحكم اشتهر فيه اصطلاحا إذ حقيقته بعد الدخول وهو من الإرادة بحكم الصدر منتف ومن التناول لا يمكن إلى آخره ، وعرفه المصنف بأنه (يمنع التكلم بحكمه) أى مع حكمه (بقدر المستثنى) عن الدخول كأن المتكلم لم يتكلم بقدر المستثنى فى حق الحكم ، وأشار بقوله بقدر المستثنى إلى أنه منع عن دخول بعض ماتناوله صدر الكلام فخرج الاستثناء المستغرق لكنه فصله أئمتنا إلى مابلفظ الصدر أو مساويه فيمتنع وما بغيرهما فلا كعبيدى أحرار إلا هؤلاء أو إلا سالما وغانما وراشدا وإلى أن المنع بإلا أو إحدى أخواتها فكأنه قال هو المنع عن دخول بعض ماتناوله صدر الكلام فى حكمه بإلا أو إحدى أخواتها وهو ماعرفه به فى التنقيح غير أنه قال بإلا وأخواتها والصواب ماذكرناه وبهذا ظهر أن قوله فى التوضيح أن هذا تعريف تفردت به ليس بصحيح (فيجعل) الاستثناء (تكلما بالباقى بعده) أى بعد المستثنى وينعدم الحكم فى المستثنى لعدم الدليل الموجب مع صورة التكلم (وعند الشافعى يمنع الحكم بطريق المعارضة) وهو أن يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وهذا هو أحد المذاهب الثلاثة فى الاستثناء ، ففى قوله له على عشرة إلا ثلاثة أطلق العشرة على السبعة وقوله إلا ثلاثة يكون بيانا لهذا فهو كما لو قال ليس له على ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل ، قال فى التوضيح وإنما قلت إن مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لأنهم ذكروا فى الجواب عنه أن الألف اسم علم للعدد المعين لايقع على غيره ولا يحتمله إذ لايجوز أن يسمى تسعمائة ألفا بخلاف دليل الخصوص لأن المشركين إذا خص منهم جمع كان الاسم واقعا على الباقى بلا خلل وهذا الكلام نص على أنه جواب عن قول من قال إن المراد من العشرة هو السبعة أو أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم أخرج ثلاثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وإنكار بعد إقرار ولا أظنه مذهب أحد أو قبله ثم حكم على الباقى أو أطلق عشرة إلا ثلاثة على السبعة فكأنه قال على سبعة فهذه ثلاثة مذاهب فعلى المذهبين الأخيرين يكون

الاستثناء تكلما بالباقى بعدالثنيا أى المستثنى انتهى ، وفى التحرير (١) الاتفاق أن مابعد إلا مخرج من حكم الصدر أى لم يرد به فالمقر به ليس إلا سبعة فى على عشرة إلا ثلاثة . واختلف فى إرادته بالصدر فالأكثر لا وإلا قرينته والاتفاق أن التخصيص كذلك وقيل أريد ثم أخرج ثم حكم على الباقى ، والمراد أريد عشرة وحكم على سبعة فإرادة العشرة باق بعدالحكم وإلا رجع إلى إرادة سبعة به مع الحكم فلم يزد على الأول يعنى قول الأكثر إلا بتكلف لا فائدة له وهذا القول اختاره بعض المتأخرين للقطع باستثناء نصفها فى اشتريت الجارية إلا نصفها فكان مرادا وإلا كان الاستثناء من نصفها فهو مستغرق أو المخرج الربع وهو غير المراد ويتسلسل أى ينتهى إلى إخراج الجزء غير المتجزء منه وقدعلمت(٢) أن الإخراج مجاز عن عدم الإرادة عندهم وإلا نصفها بيان إرادة النصف بلفظها (٣) وأيضا الضمير (٤) للجارية ، ويدفع بأن المرجع اللفظ (٥) لأنه (٦) لربط لفظ بلفظ باعتبار معناهما لا ذات المسمى فيرجع إلى لفظ الجارية مرادا به بعضها ولا يتسلسل لعدم حقيقة الإخراج ، وأيضا إجماع العربية أنه (٧) إخراج بعض من كل (٨) وقدعلمت أنه منع دخوله فى الكل إلى أن قال وبعض الحنفية قالوا إخراج الاستثناء عند الشافعية على المعارضة وعندنا بيان محض ثم أبطلوه بأنه لو كان وهو لا يوجب إلا فى سبعة ثبت ما ليس من محتملات اللفظ فإن العشرة لا تقع عليها حقيقة ولا مجازا ، بخلاف العام لا يستلزمه ولو سلم فالمجاز مرجوع فلا يحمل عليه ، ويجب أن لا يوجب حكما إلا بعد الثنيا فى السبعة وإذن فالثلاثة مسكوتة ومقتضاه أن القائل به قوله على عشرة فى سبعة وعليه بنى متأخر من الحنفية وجزم بأنه على القول الثانى تكلم بالباقى فقط ولا يخفى أن المأخذ مسألة الاستثناء من النفى إثبات وقلبه ،

---

(١) قوله وفى التحرير الخ لم يلتزم الشارح رحمه الله عبارة التحرير بنصها كما يظهر بمراجعته اه مصححه .

(٢) قوله وقد علمت ، جواب عن الإيرادين المذكورين اه .

(٣) أى الجارية فلا يكون إلا نصفها مستغرقا اه .

(٤) أى فى نصفها اه .

(٥) أى لفظ الجارية .

(٦) قوله لأنه : أى الضمير اه .

(٧) قوله أنه : أى الاستثناء المتصل .

(٨) قوله إخراج بعض من كل ، ولو أريد الباقى من الجارية لم يكن ثمة كل ولا بعض ولا إخراج هذا قول المعترض ، وقوله قد علمت جواب عنه .

وأصحاب القولين من الشافعية والمالكية قائلون به فلم يلزم من قول المعارضة خصوص القول الأول ثم المعارضة بظاهر الإسناد إلى العشرة ثم النفى عن ثلاثة مع ترجيح أحدهما فيحكم بأن المراد بالآخر ما سواه كتخصيص المنفصل لا بإرادة النسبة إليهما لأن حقيقة التناقض لم يقله عاقل فالاستدلال المدفعه بألف سنة إلا خمسين عاما فى غير محل النزاع وعنه صحح عدم الخلاف فى نفى كونه بطريق المعارضة لعدم الثمرة وسيأتى تمامه ، وفى التقرير والصحيح أنه لاخلاف أنه بطريق البيان لابطريق المعارضة لأنه خلاف إجماع أهل اللغة فإنهم قالوا هو استخراج بعض ما تكلم به وقالوا أيضا تكلم بالباقى وفى الحقيقة لا يظهر الخلاف فى المسائل انتهى فقد علمت أنه لا ثمرة لما ذكروه من الخلاف ، وفى شرح الكنز للزيلعى بعد ما نقل الاختلاف المذكور قال وهذا مشكل فإن الاستثناء جائز فى الطلاق والعتاق ولو كان إخراجا لما صح لأنهما لايحتملان الرجوع والرفع بعد الوقوع وتظهر ثمرة الاختلاف فيما إذا قال لفلان علىّ ألف درهم إلا مائة أوخمسين فعندنا يلزمه تسعمائة وعنده يلزمه تسعمائة وخمسون انتهى : وصحح فى النهاية أنه يلزمه عندنا تسعمائة وخمسون لأن الشك دخل فى الاستثناء انتهى فلا ثمرة له على الأصح ، وذكر فى الخانية أنه يلزمه تسعمائة فى رواية أبى حفص وهو الصحيح انتهى (لإجماع أهل اللغة على أن الاستثناء من النفى إثبات ومن الإثبات نفى) وهذا إجماع منهم على أن للاستثناء حكما وضع له يعارض به حكم المستثنى منه (ولأن قوله لا إله إلا الله للتوحيد) وهو الإقرار بوجود البارى ووحدته (ومعناه النفى والإثبات) أى نفى الألوهية عن غير الله تعالى وإثبات الألوهية له تعالى ومعناه لا إله إلا الله فإنه إله (فلو كان) الاستثناء (تكلما بالباقى لكان نفيا لغيره لا إثباتا له) فلا يكون للتوحيد واللازم باطل لكونه خلاف الإجماع فالملزوم مثله : بيان الملازمة أن معناه حينئذ غير الله ليس بإله وهو نفى الألوهية عن غير الله تعالى فحسب من غير إثبات الألوهية له قصدا (ولنا قوله تعالى - فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما - وسقوط الحكم بطريق المعارضة فى الإيجاب يكون) لا فى الإخبار ووجه التمسك أن الاستثناء لو لم يكن تكلما بالباقى لزم نفى حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل فالملزوم مثله فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة فى الإخبار لأنه تناقض ، وإنما يصح فى الإيجاب لأنه فعل فى الحال والمنع بالمعارضة كذلك فيعمل به :

وفى التقرير واستحالة التناقض واستحالة لزوم الكذب فى كلام الله تعالى عقلية ولكن سماه فخر الإسلام استدلالا بالنص لأن منشأه منه انتهى : وقد قدمنا عن التحرير أن هذا الاستدلال فى غير محل النزاع وأن ما فهموه ونسبوه للشافعى لم يقل به عاقل فضلا عن

الشافعى (ولأن أهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا) أى يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن أن يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عن ما وراء المستثنى لا أنه يستخرج بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام لأنه بيان بالاتفاق، وإنما يكون بيانا إذا جعل المستثنى غير ثابت من الأصل كالتخصيص كذا فى التقرير ، وظاهر الإجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الأول على المجاز ، وعدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه واختار ماذكره فخر الإسلام (فنقول إنه تكلم بالباقى بوضعه) أى بحسب وضعه وحقيقته (وإثبات ونفى بإشارته) ولاشك أن الثابت بالإشارة ثابت بنفس الصيغة وإن لم يكن السوق لأجله وقد حصل الجواب عن استدلالهم بإجماع أهل اللغة ولم يجب عن كلمة التوحيد . وأجاب عنها فى التوضيح بقوله وأما كلمة التوحيد فلأن معظم الكفار كانوا أشركوا وفى عقولهم وجود الإله ثابت فسيق لنفى الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى إشارة على المذهب الثانى وهو أن الاستثناء إخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقى وإنما قلنا إن وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الإشارة لأنه لما ذكر الإله ثم أخرج الله تعالى ثم حكم على الباقى بالنفى يكون إشارة إلى أن حكم المستثنى خلاف الصدر وإلا لما أخرج منه وضرورة على المذهب الأخير وهو أن العشرة إلا ثلاثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لأن وجود الإله لما كان ثابتا فى عقولهم يلزم من نفى غيره وجوده تعالى ضرورة وذلك لأن تقديره على هذا المذهب لا إله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفى الحكم عماعداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة انتهى .

وحاصله أن وجوده تعالى من كلمة التوحيد إما بالإشارة أو بالضرورة لا بالعبارة عندنا ، وفى التلويح فإن قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الإشارة اعتراف بمذهب الخصم فإنه لا يدعى أنه يفيد الإثبات بطريق العبارة بمعنى أن يكون السوق لأجله بل يدعى أنه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى أن لا يصير الدهرى النافى للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الإجماع . قال فى المصباح : الدهرى بفتح الدال منسوب إلى الدهر وهو الذى يقول بقدم الدهر ولا يؤمن بالبعث ، وأما الرجل المسن إذا نسب إلى الدهر يقال دهرى بضم الدال على غير قياس انتهى . أجيب عن الأول بأن محل الخلاف هو اطراد الحكم أعنى كون الاستثناء من النفى إثباتا وثبوته بطريق الاشارة فى هذه الصورة لايوجب الاطراد لانتفائه (١) فى مثل « لا صلاة إلا بطهور » وعن الثانى

---

(١) قوله لانتفائه : أى الاثبات ، ومحصله أن الغرض الاستدلال بهذا الحديث =

بأنه بنى الأمر على الأعم الأغلب ، ويحكم بإسلامه عملا بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » الحديث انتهى . وفى التحرير فطائفة من الحنفية لا حكم فيما بعد إلا بل مسكوت فلا إله إلا الله توحيد باعتبار نفى الألوهية عن غيره تعالى مع حكمهم بثبوتها له علما إذ لم يشكوا فيه لا نطقا (١) فلا تكون (٢) إياه من الدهرى ، والجمهور ومنهم طائفة من الحنفية فيه (٣) بالنقيض وهو الأوجه لنقل الاستثناء من النفى إثبات عن أئمة اللغة ولا يعارضه نقل تكلم بالباقى بعد الثنيا إلا او نقل بقيد فقط إذ لا يجب فى الحمل كون الموضوع لا وصف له سوى المحمول فيجوز اجتماعهما فيصدق تكلم بالباقى بعد الثنيا باعتبار الحاصل من مجموع التركيب ونفى وإثبات باعتبار الأجزاء ونحو « لا صلاة إلا بطهور » يفيد ثبوتها معه فى الجملة (٤) وغايته تكلمه بعام مخصوص

= على نفى كون الاستثناء من النفى إثباتا بأنه لو صح ذلك للزم إثبات ما نفى عن الصدر لكل فرد من أفراد الصدر فيكون المعنى كل فرد من أفراد الصلاة جائزة حال اقترانها بالطهور وهذا باطل للإجماع على بطلان بعض الصلاة المقترنة بطهور كالصلاة إلى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك ، وفيه كلام يعلم من التحرير وشرحه .

(١) قوله لا نطقا ، عطف على قوله علما .

(٢) قوله فلا تكون : أى كلمة التوحيد ، وقوله إياه أى توحيدا لإنكاره وجود البارى تعالى : والحاصل أن هذه الطائفة التزمت أن كلمة التوحيد لا تفيد إلا النفى عن غير الله تعالى وأن التوحيد من النفى القولى والإثبات العلمى لأنهم : أى الكفار فى الجملة لم ينكروا ألوهيته تعالى كما يدل عليه قوله تعالى ـ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ـ إلى غير ذلك بل أشركوا فبالنفى عن غيره ينتفى الشرك ويحصل التوحيد فلا تكون كلمة التوحيد من الدهرى توحيدا لإنكاره الوجود وهذا غير ضار ، فعلى كلام هذه الطائفة لا يحكم بإسلام الدهرى بالإتيان بهذه الكلمة وتقدم أنه خلاف الإجماع ويمكن أن يقال إنه يحكم بإسلامه ظاهرا عملا بالحديث وإن لم يكن مسلما عند الله وليحرر .

(٣) قوله فيه : أى ذهبوا إلى أن الحكم فيما بعد إلا بالنقيض .

(٤) قوله فى الجملة : وهى الصلاة الجامعة لبقية شروطها وجميع أركانها الخالية عن المفسد لها لا كل صلاة وإن كان قوله لا صلاة سلب كلى بمعنى لا شىء من الصلاة بجائزة وهو عند وجود الموضوع فى قوة الإيجاب الكلى المعدول المحمول فيتعلق الاستثناء بكل فرد من أفراد الصلاة والفرض أن الاستثناء من النفى إثبات فيلزم تعلق إثبات ما نفى عن الصدر بكل فرد من أفراد الصدر فيكون المعنى كل فرد من أفراد الصلاة جائزة حال اقترانها بطهور للإجماع على بطلان بعض الصلاة المقترنة بطهور كالصلاة لغير القبلة وبدون النية ونحو ذلك .

ونحو ليس زيد إلا عالما يعرف جوابه من حصر أقسام الحصر غير أن قول الطائفة الثانية مابعد إلا إشارة وهومنطوق غير مقصود بالسوق على مامر ، وقول الهداية فى ما أنت إلا حر يعتق لأن الاستثناء من النفى إثبات على وجه التأكيد (١) كما فى كلمة الشهادة ظاهر فى العبارة والأوجه أنه منطوق إشارة تارة وعبارة أخرى بأن يقصد لما ذكرنا (٢) ولأن النفى عما بعد إلا يفهم من اللفظ وأما الاتفاق على أن إلا لمخالفة مابعدها لما قبلها وضعا فلا يفيد لصدق المخالفة بعدم الحكم عليه بحكم الصدر فلا يستلزم الحكم بنقيضه إلا فهمه كما سمعت ثم قد يقصد إن ككلمة التوحيد والمفرغ كما جاء إلا زيد فعبارة أو غير الثانى كعلىّ عشرة إلا ثلاثة لفهم أن الغرض السبعة فإشارة انتهى (وهو) أى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء (نوعان متصل وهو الأصل) أى الحقيقة فإنا قدمنا أنه حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع إن أريد به صيغ الاستثناء وإن أريد لفظه فحقيقة فيهما ، وفى التحرير قيل مشترك فيهما لفظى وقيل متواطئ وعلى أنه مشترك أو مجاز فى المنقطع لا يمكن أن يعرف لهما لأن مفهوميه حينئذ حقيقتان مختلفتان فيحد كل بخصوصه ، وفى التقرير وحده على القول بالاشتراك اللفظى المذكور بعد إلا وأخواتها مخرجا أو غير مخرج والأكثر أنه مجاز فى المنقطع وحده على الاشتراك المعنوى مادل على مخالفة بإلا غير الصفة أو إحدى أخواتها انتهى : وفى الأخير نظر لأنه يقتضى أن مادل وإلا وأخواتها غير إن وليس كذلك لأن إلا هى نفس مادل (ومنفصل وهو مالا يصح إخراجه من الصدر) أى صدر الكلام لأن الصدر لم يتناوله فجعل (مبتدأ) أى بمنزلة نص مبتدأ حكمه يعمل بنفسه لا تعلق له بأول الكلام إلا من حيث الضرورة وفى التوضيح الاستثناء المتصل إخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور أن معنى الإخراج هو المنع عن الدخول والاستثناء المنقطع هو أن يذكر شىء بعد إلا وأخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول أمرين أحدهما أن لا يكون داخلا فى صدر الكلام والثانى أن يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم ونظائره كثيرة فى القرآن منها قوله تعالى ـ وأن تجمعوا بين الأختين إلا ماقد سلف ـ فإن قوله ـ إلا ما قد سلف ـ أى الجمع بين الأختين قد سلف داخل فى الجمع بين الأختين لكنه غير مخرج عن حكم صدر الكلام وهو الحرمة لكن أثبت فيه حكما آخر وهو أنه مغفور وكذلك فى قوله ـ إلا الذين تابوا ـ حكم صدر الكلام أن من قذف صار

---

(١) قال فى شرح الهداية هذا هو الحق المفهوم من تركيب الاستثناء لغة ثم قال وأما كونه إثباتا مؤكدا فلوروده بعد النفى بخلاف الإثبات المجرد اهـ .

(٢) قوله لما ذكرنا من قصده بالسوق .

فاسقا وقوله - إلا الذين تابوا - لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه أن من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر انتهى . (قال الله تعالى) - أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون (فإنهم عدو لى إلا رب العالمين : أى لكن رب العالمين) فإنى أعبده وأعظمه والعدوّ يقع على الجمع لأن ضرر العدوّ وإن كان واحدا كثير ، وقال الزجاج : يجوز أن يكون القوم عبدوا الأصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لى إلا رب العالمين لأنهم سووا آلهتهم بالله تعالى فأعلمهم أنه قد تبرأ مما تعبدون إلا الله فإنه لم يتبرأ عن عبادته وهذا قول مجاهد وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا كذا فى التقرير .

واتفقوا أن استثناء القيمى من المثلى منقطع فيلزمه أيضا نحو له علىّ ألف درهم إلا ثوبا يلزمه الألف كلها ، واختلفوا فى استثناء مثلى من مثلى آخر فعندهما صحيح والمخرج قدر قيمته وعند محمد ليس بصحيح (والاستثناء متى تعقب كلمات) أى إذا ورد الاستثناء عقب جمل معطوفة (بعضها على بعض) بالواو فلا خلاف فى جواز رده إلى الجميع وإلى الأخير خاصة وإنما الخلاف فى الظهور عند الإطلاق (ينصرف إلى الجميع) أى إنه ظاهر فى العود إلى الجميع فإذا قال لزيد علىّ ألف درهم ولبكر كذلك ولخالد كذلك إلا ستمائة لزم لكل واحد أربعمائة عنده (كالشرط) فإنه بعد الجمل ينصرف إلى الكل اتفاقا ، وقدمنا ضابطه عندنا فى بحث العطف (عند الشافعى) لأن العطف يصير المتعدد كالمفرد ولأنه لو قال والله لا أكلت ولا شربت إن شاء الله تعلق بهما (وعندنا) ينصرف الاستثناء (إلى ما يليه) أى الأخير لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولأن توقف صدر الكلام يثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على أنه لا شركة فى عطف الجمل فى الحكم ففى الاستثناء أولى وقولهم يصيره كالمفرد إنما هو فى المفردات ، وما قيل هى مثلها إذ الاستثناء فيها من المتعلقات أو المسند إليه . أجيب بأنه إذا اتحدت جهة النسبة فيها وهو الدليل ، وأما إن شاء الله فمن باب الشرط فإن ألحق به فقياس فى اللغة ولو سلم صحته فالفرق أن الشرط مقدر تقديمه ولم سلم عدم لزومه فلقرينة الاتصال وهو الحلف على الكل قالوا صالح للكل فالقصر على الأخير تحكم . قلنا إرادتها اتفاق والتردد فيما قبلها والصلاحية لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فى الاستغراق قالوا لو قال علىّ خمسة وخمسة إلا ستة فإنه راجع إلى الكل ؛ قلنا إنه من قبيل المفرد والكلام فى تعقبه للجمل ، وفيه ما يعين كونه للكل للصحة وهو أن الاستثناء المستغرق باطل كذا فى التحرير (١) (بخلاف الشرط فإنه مبدل) فلا يخرج

---

(١) قوله كذا فى التحرير يظهر أن الشارح اقتصر على ما يفيد مطلوبه وإلا فعبارة التحرير أوسع من ذلك كما يظهر بالاطلاع عليها اه مصححه .

به أصل الكلام من أن يكون عاملا وإنما يتهدل الحكم وهذا صريح فى الفرق بين الاستثناء والشرط فالأول مغير والثانى مبدل وهو اختيار شمس الأئمة كما فى التقرير مع أنه قدم أنهما من بيان التغيير وبه جزم فى التوضيح ، وعلى ما ذكره هنا فالشرط كالنسخ بيان تبديل ، فالتحقيق ماقدمناه عن التحرير أن كلا منهما مغير لكن الاستثناء أقوى تغيرا لأنه للإعدام فجعلوه منصرفا إلى الأخير تقليلا للإبطال ، ثم اعلم أن أبا حنيفة مشى على الأصل فى إبطال الصك كله إن شاء الله لأنه من قبيل الشرط المتعقب جملا وهما أخرجا كتب الصك من عمومه بعارض اقتضى تخصيص الصك من عموم حكم الشرط المتعقب جملا لأنه يكتب للاستيثاق ، فلو انصرف إلى الكل كان مبطلا له وهو ضد ماقصدوه فانصرف إلى مايليه ولذا كان قولهما استحسانا راجحا على قوله كذا فى فتح القدير ، وفى التحرير بنى على الخلاف وجوب ردشهادة المحدود فى قذف عندالحنفية لقصر - إلا الذين تابوا - على مايليه - وأولئك هم الفاسقون - خلافا للشافعى ردّا له إليه مع لا تقبلوا ولولا منع الدليل من تعلقه بالأول فاجلدوهم تعلق به ، ثم قيل الاستثناء منقطع لأن الفاسقين لم يتناول التائبين والأوجه أنه متصل انتهى وتوضيحه فى التلويح (أو بيان ضرورة) يعنى القسم الرابع من البيان ضرورة قدمه على بيان التبديل وآخره فى التوضيح عنه لأنه ضرورى وقدمنا أنه من إضافة الشىء إلى سببه (وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له) أى للبيان وهو السكوت إذ الموضوع للبيان هو النطق والسكوت ضده ، وفى التحرير الدلالة لفظية وغير لفظية وهى الضرورية أربعة أقسام كلها دلالة سكوت : ملحق باللفظية (وهو إما أن يكون فى حكم المنطوق) أى النطق يدل على حكم مسكوت فكان بمنزلة المنطوق ولذا قال فى التحرير الأول مايلزم منطوقا (كقوله تعالى - وورثه أبواه فلأمه الثلث) فإن صدر الكلام أوجب الشركة ، ثم تخصيص الأم بالثلث دل على أن الأب يستحق الباقى فصار بيانا لصدر الكلام لا بمحض السكوت عن نصيب الأب إذ لو بين نصيب الأم من غير إثبات الشركة لم يعرف نصيب الأب ، ومن هذا النوع لو قال دفعت مضاربة على أن لك نصف الربح يفيد أن الباقى للمالك وكذا فى قلبه استحسانا (أو يثبت بدلالة حال المتكلم) أى الذى من شأنه التكلم فى الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة كذا فى التلويح وفى التقرير أى بدلالة حال الساكت المشاهد ، ولما كان سكوته بيانا سمى نفسه متكلما (كسكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه) من قول أو فعل (عن التغيير) أى عن الإنكار فإنه دال على الإباحة إذ لايجوز أن يقرهم على حرام ، ومن هذا النوع سكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور يفيد عدم تقوّم المنافع ومنه سكوت البكر البالغة جعل بيانا للرضا لأجل حال

فى البكر توجب السكوت وهى الحياء عن إظهار الرغبة فى الرجال ، وينبغى أن تكون مسائل السكوت التى وصلت إلى قريب الثلاثين المذكورة فى كتاب النكاح كلها من هذا النوع ، وفى البدايع إذا سكت عليه الصلاة والسلام عن فعل بحضرته أو فى عصره مع القدرة والعلم فإن كان معتقد الكافر كالاختلاف إلى الكنيسة فلا أثر للسكوت اتفاقا وإن سبق تحريمه فسكوته وتقريره نسخ وإلا فدليل على الجواز انتهى ، ومن هذا النوع دعواه أكبر ولد من ثلاثة بطون أمته فإنه نفى لغيره ولا يلزم ثبوته لمقارنة النفى الاعتراف بالأمومية كذا فى التحرير (أو يثبت ضرورة دفع الغرور) عن الناس (كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى) عن النهى فإنه يكون إذنا له فى التجارة دفعا للغرور عن من يعامل العبد ، فإن قيل يحتمل أن يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على أن العبد محجور شرعا . قلنا يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة فى أن من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهى ويرد عليه ، والأظهر أن هذا القسم مندرج فى القسم الثانى أعنى ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم كذا فى التلويح والمراد بالبيع بيع ملك غير المولى ، وأما بيع ملك المولى فلا يجعل سكوته إذنا لما فيه من الضرر المحقق فى الحال وهو إزالة ملك المولى فلا يثبت بالسكوت وليس فى ثبوت الإذن فى الشراء ضرر متحقق فى الحال على المولى لأنه قد يلحقه الدين وقد لا يلحقه كذا فى التقرير وهذا قول قاضيخان ، وأما صاحب الهداية فاختار أن سكوته عند بيعه إذن سواء كان المتاع مملوكا للمولى أو لغيره بإذنه أو بغير إذنه بيعا صحيحا أو فاسدا فلذا أطلق الأصوليون ، ثم اعلم أنه إنما يكون ذلك إذنا فيما بعد ذلك التصرف لا فى حقه كما علم فى كتاب المأذون ومن هذا النوع سكوت الشفيع جعل إبطالا للشفعة دفعا للضرر عن المشترى (أو يثبت ضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم) فإن المعطوف بيان للمعطوف عليه بأن حذف تمييز المعطوف عليه فيما فيه تعارف كمائة ودرهم أو دينار أو قفيز بخلاف وعبد وثوب فإنه لا يكون بيانا للمائة وكذا مائة وثوبان ، بخلاف ما لو قال له على مائة وثلاثة أثواب حيث تكون الأثواب تفسيرا للمائة والمرجع العرف (أو بيان تبديل وهو النسخ) وقد اختلفوا فيه لغة فقيل النسخ التبديل وهو الإزالة وهو أن يزول شىء ويخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل وقيل معناه النقل وهو تحويل شىء من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة مع بقائه فى نفسه ، ومنه نسخت الكتاب ثم قيل إنه مشترك وقيل حقيقة فى الإزالة فقط وقيل عكسه والأول أولى كذا فى التقرير ، وفى التحرير وتمثيل النقل بنسخت ما فى الكتاب تساهل ، وأما فى الاصطلاح (فهو) أى النسخ (بيان لمدة الحكم المطلق) أى لانتهائها بالنسبة إلى الشارع والمراد بالحكم هو الحاصل

المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز بعد ما لم يتعلق لا الحكم أو تعلقه القديمان وهو احتراز عن بيان مدة ما ليس بحكم ، واحترز بالمطلق عن حكم مقيد بتأبيد أو تأقيت فإنه لا يصح نسخه قبله كذا فى التقرير (الذى كان معلوما عند الله تعالى) أى ينتهى فى وقت كذا (إلا أنه أطلقه) أى لم يبين توقيت الحكم المنسوخ (فصار ظاهره البقاء فى حق البشر) لأن إطلاق الأمر بشىء يوهمنا بقاءه على التأبيد فكان تبديلا فى حقنا و (بيانا محضا) أى خالصا (فى حق صاحب الشرع) وهذا يشير إلى أن النسخ له جهتان جهة البيان بالنسبة إلى الشارع وجهة التبديل والرفع بالنسبة إلينا .

ثم اعلم أن النسخ له تعريف باعتبار المصدر من المبنى للفاعل وهو الناسخية وهو أن يرد دليل شرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكم المتقدم ، وله تعريف باعتبار الناسخ وهو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه ، وله تعريف باعتبار فعل الشارع وهو رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخر كذا فى التلويح ، وعرفه فى التحرير برفع تعلق حكم شرعى بمستقل شرعى بالذات ، فاندفع أن الحكم قديم لا يرتفع وبمستقل لرفع الغاية بخلاف الاستثناء لأنه يفيد عدم التعلق وشرعى لنفى الارتفاع بالموت وبالذات للنوم لأن حديث رفع القلم ليس بناسخ ثم قال وذكرهم الانتهاء دون الرفع إن كان لظهور فساده إذ لا يرتفع القديم لم يفد لأنه لازم الانتهاء وإن كان لاتفاق اختيارهم عبارة أخرى فلا بأس انتهى . والحاصل أن عدولهم عن تعريفه بالرفع المذكور لا وجه له من جهة المعنى (وهو جائز عندنا بالنص) وهو الدليل على حرمة الجمع بين الأختين فإنه ناسخ لشريعة يعقوب عليه الصلاة والسلام (خلافا لليهود لعنهم الله) لا حاجة إلى ذكر خلاف الكفار فى الكتب الإسلامية ولا إلى ذكر دليلهم والرد عليهم فإن جواز النسخ معلوم من الدين بالضرورة ، ولذا قال فى التنقيح وقد أنكره بعض المسلمين وهذا لا يتصور من مسلم انتهى . وفى التحرير أجمع أهل الشرائع على جوازه ووقوعه (ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم) بأن يوجد حينا وينتفى آخر (فى نفسه) فخرج ما كان واجبا كذات البارى تعالى وصفاته الذاتية والفعلية وأسمائه فإنها قديمة أبدية سرمدية لا يحتمل شىء منها العدم فلا تكون محلا للنسخ وخرج ما كان ممتنعا كشريك البارى فإنه لا يحتمل الوجود أصلا فلا يكون محلا له ، وفى التحرير : الحنفية والمعتزلة لا يجوز نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه وقبحه السقوط كوجوب الإيمان وحرمة الكفر والشافعية يجوزونه وهى فرع التحسين والتقبيح انتهى . وفى التلويح محله حكم شرعىّ فرعىّ لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الأحكام العقلية والحسية والإخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة

فى الحال أو الاستقبال مما يؤدى نسخه إلى كذب أو جهل بخلاف الإخبار عن حل الشىء أو حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام انتهى ، ولذا قال فى التحرير : الجمهور لا يجرى النسخ فى الأخبار لأنه الكذب وقيل نعم فى المستقبل ـ يمحوا الله مايشاء ويثبت ـ إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى ـ وعلى قولهم يجب إسقاط شرعى من التعريف : والجواب عن الآية الأولى أن معناها ينسخ بما يستصوبه أو من ديوان الحفظة وغيره والثانية ولا تعرى من القيد والإطلاق لا النسخ انتهى (لم يلتحق به ماينافى النسخ من توقيت) قال القاضى أبو زيد ليس لهذا القسم مثال من النصوص فلايكون فى ذكر الخلاف فيه فائدة : وقيل مثاله قوله تعالى ـ تزرعون سبع سنين دأبا ـ وقوله تعالى ـ تمتعوا فى داركم ثلاثة أيام ـ وليس بسديد لأن ذلك ليس من الأحكام وكلامنا فيه إلا أن يقول المقصود يحصل بإيراد المثال سواء كان فى الخبر أو غيره كما مر ، وفيه نظر لأن تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله ـ فذروه فى سنبله ـ فكان من الأحكام ، وأورد أيضا قوله تعالى ـ ولا تقربوهن حتى يطهرن ـ وقوله ـ وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض ـ فإن كلا منهما حكم مؤقت بوقت : وأجيب بأن المقصود شرعية حرمة القربان فى حالة الحيض وشرعية إباحة الأكل والشرب فى الليل وليست بمؤقتة ، ورد بأنها مؤقتة بأكثر مدة الحيض وبطلوع الفجر كذا فى التقرير (أو تأبيد) وهو دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله إلى يوم القيامة تأبيدا لا تأقيتا وإطلاق التأبيد على المكث الطويل مجاز لابد له من قرينة والحقيقة استمرار جميع الأزمنة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم فى جميع الأزمنة كان رفعه فى بعض الأزمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال ، هذا إذا كان التأبيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا ، أما إذا كان قيدا للواجب مثل صوموا أبدا فالجمهور على أنه يجوز نسخه إذ لا يزيد فى الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ : فإن قيل التأبيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض : قلنا لامنافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف به كما لا منافاة بين إيجاب صوم مقيد بزمان وأن لا يوجد التكليف به فى ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف ، وتحقيقه أن قولهم صم أبدا يدل على أن صوم كل شهر من شهور رمضان إلى الأبد واجب فى الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار إلى الأبد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمرار مناقض له ، وذلك كما تقول صم كل رمضان فإن جميع الرمضانات داخلة فى هذا الخطاب وإذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشىء من الرمضانات وتناول الخطاب

له : والحاصل أنه يجوز أن يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الأول بالأبد دون الثانى كذا فى التلويح ، وتعقبه فى التحرير بقوله : واختلف فى ذى مجرد تأبيد قيدا للحكم أو توقيت قبل مضيه كحرمته عاما معه إنشاء، فالجمهور ومنهم طائفة من الحنفية يجوز ، وطائفة كالقاضى أبى زيد وأبى منصور وفخر الإسلام والسرخسى يمتنع للزوم الكذب وهو المانع فى المتفق نحو مستمر ، والحق أن لزوم الكذب فى الأخبار كقوله « الجهاد ماض إلى يوم القيامة » فلذا اتفق عليه الحنفية والخلاف فى غيره والوجه الجواز كصم غدا ثم نسخ قبله، وماقيل لامنافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف رجوع عن ماقرره فى محل النزاع من أنه على جعله قيدا للحكم انتهى باختصار (ثبت نصا) كما قدمنا (أو دلالة) كالشرائع التى قبض عليها النبى صلى الله عليه وسلم فإنها مؤبدة بدلالة أنه خاتم النبيين (وشرطه) أى جواز النسخ (التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل) فإنه ليس بشرط عند الجمهور والمراد من التمكن أن يمضى بعد وصول الأمر إلى المكلف زمان يسع الفعل المأمور به (خلافا للمعتزلة) وبعض الحنابلة والكرخى والصيرفى فعندهم لابد من التمكن منهما، واتفقوا على جواز النسخ بعد التمكن بأن يمضى ما يسع الفعل من الوقت المعين له شرعا إلا عند الكرخى. لنا لا مانع عقلى ولا شرعى فجاز ونسخ الخمسين فى الإسراء ، وقولهم لا فائدة منتف بأنها الابتلاء للعزم ووجوب الاعتقاد واستدل بقصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام أمر ثم ترك فلوكان بلانسخ عصى. وأجيب بمنع وجوب الذبح بل رؤيا فظنه وما تؤمر يدفعه مع الإقدام على ما يحرم لولاه وعلى أصلهم توريط له فى الجهل فيمتنع (لما أن حكمه) أى النسخ (بيان المدة لعمل القلب عندنا أصلا ولعمل البدن تبعا) لأن الاعتقاد أقوى فإنه يصلح أن يكون قربة مقصودة كما فى المتشابه والاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل ، ثم اعلم أن نسخ الخمسين ليلة الإسراء مشكل لأن النسخ لا يتصور قبل البلاغ ولم يبلغ أمته . وأجاب عنه القسطلانى فى المواهب بأنه نسخ بالنسبة إلى النبى صلى الله عليه وسلم لأنه كلف بذلك قطعا ثم نسخ بعد أن بلغه وقبل أن يفعله وليس نسخا فى حق أمته انتهى . وأجاب عنه فى التقرير بأن النبى صلى الله عليه وسلم أصل هذه الأمة وكان مبتلى بالاعتقاد والقبول فى حقه وفى حق أمته ، ويجوز أن يبتلى بأمته لوفور شفقته كما ابتلى بنفسه انتهى . (وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن) لأن المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء وتقدم جوابه (والقياس لا يصلح ناسخا) لأن شرطه التعدى إلى فرع لا نص فيه لاتفاق الصحابة على ترك الرأى بالنص ولو آحادا كذا فى التقرير ، وتعقبهم فى التحرير بأنه لا يخفى أن القياس ليس من الرأى الذى لا دخل له فى الانتهاء انتهى ، ولو قال المصنف لا يصلح ناسخا ولا منسوخا لكان

أقود لأن المختار عند العامة أن لا يكون منسوخا أيضا ، لأن ناسخه قطعيا أو ظنيا راجح عليه وإلا لما صلح ناسخا فحينئذ زال شرط العمل بالقياس وإذا زال شرطه فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ كذا فى التقرير . ثم اعلم أنه قيد فى التقرير عدم كونه ناسخا بما إذا كان مظنونا ، أما لو كان المعنى مقطوعا به بأن كان منصوصا عليه جاز النسخ به أيضا انتهى ، ورده فى التحرير بأنه لا قطع عن قياس ولو قطع بعلته ووجودها فى الفرع لجواز شرطية الأصل أو سابقية الفرع انتهى وهو الحق ، وأطلق فى عدم كونه ناسخا فشمل نسخه قياسا آخر وتمامه فى التحرير (وكذا الإجماع عند الجمهور) لا يصلح ناسخا والظرف متعلق بالمسألتين وإنما لا يصلح للنسخ لأنه إن كان فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم فهو من باب السنة لأنه منفرد ببيان الشرائع وإن كان بعده فلا نسخ حينئذ ، وأورد عليه قد سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالإجماع فى زمن الصدّيق رضى الله عنه . وأجيب بأنه لسقوط سببه لا لورود دليل شرعىّ على ارتفاعه أو من انتهاء الحكم لانتهاء علته المعلومة وليس نسخا ، وتعقبه فى العناية بأن الحكم فى البقاء لا يحتاج إلى علة كالرمل والاضطباع فى الطواف فانتهاؤها لا يستلزم انتهاءه انتهى وتمام أبحاثه فى فتح القدير ، وقيد بعدم كونه ناسخا لما ذكره فخر الإسلام من باب الإجماع أن نسخ الإجماع بالإجماع جائز وكأنه أراد أن الإجماع لا ينعقد ألبتة ، بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور أن يكون ناسخا لهما ويتصور أن ينعقد إجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع ناسخ له ، والجمهور على أنه لا ينسخ ولا ينسخ به لأنه لا يكون إلا عن دليل شرعى فلا يتصوّر حدوثه بعد النبى عليه الصلاة والسلام ولا ظهوره لاستلزام إجماعهم أولا على الخطأ مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد كذا فى التلويح ، وفى التحرير وثمرته فيما إذا أجمع على قولين جاز بعده على أحدهما فإذا وقع ارتفع جواز الأخذ بالآخر فالمجيز نسخ ، والجمهور لا لمنع الإجماع على أحدهما لأنه مختلف ولو سلم فمشروط بعدم قاطع يمنعه والإجماع على أحدهما مانع ، وقول فخر الإسلام لا يتأتى إلا على القول بجواز الإجماع لا عن مستند وليس بالسديد وإلا فالناسخية والمنسوخية له أولا ويستلزم خطأ الإجماع المنسوخ بتأمل يسير إلى آخره (وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا) وهو نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة (ومختلفا) وهو نسخ الكتاب بالسنة وعكسه . أما نسخ الكتاب بالكتاب فكآية عدة الحول بالأشهر والمسالمة بالقتال ، وأما نسخ السنة بالسنة فالمراد نسخ الخبر المتواتر بمثله والآحاد بمثله نحو « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ، وعن لحوم الأضاحى أن تمسكوا فوق ثلاثة أيام فأمسكوا ما بدا لكم » ونسخ الآحاد بالمتواتر أولى بالجواز ، وأما قلبه فمنعه الجمهور لأنه لا يقاومه

فلا يبطله قالوا وقع إذ ثبت التوجه إلى البيت بعد القطعى الآتى لأهل قباء ولم ينكره عليه الصلاة والسلام وبأنه كان يبعث الآحادللتبليغ مطلقا ونسخ ـ قل لا أجد فيما أوحى إلىّ ـ الآية بتحريم كل ذى ناب : أجيب بجواز اقتران خبر الواحد بما يفيد القطع بعد ثبوته إرسالهم بنسخ قطعىّ ولا يعرف ولا أجد الآن تحريما فالثابت إباحة أصلية ورفعها ليس نسخا . وأما نسخ السنة بالقرآن فلأنه لامانع ووقع فإن التوجه إلى القدس ليس فى القرآن ونسخ به كذا فى التحرير ، ورده النووى فى شرح مسلم بأنه فى القرآن ـ وما جعلنا القبلة التى كنت عليها ـ الآية ، وذكر فى التحرير مثالا آخر له وهو حرمة المباشرة وأما قلبه فلما تقدم ووقوعه « لاوصية لوارث » نسخ الوصية للوالدين والأقربين والاعتراض منتهض عل الوقوع بأنها آحاد فلو صح نسخ بها القرآن إلا أن يدعى فيها الشهرة فيجوز على أصل الحنفية إلا أن أبا زيد قال لم يوجد وعلى كل تقدير تسليم الأول كذا فى التحرير (خلافا للشافعى فى المختلف) ففى نسخ السنة بالقرآن المنع أصح قوليه وفى قلبه قولا واحدا ، أما الأول فلأنه يوجب التنفير عنه عليه الصلاة والسلام ، قلنا إذ آمنا بأنه مبلغ لم يلزم ، وأما الثانى فلقوله تعالى ـ ما ننسخ ـ الآية والسنة ليست خيرا منه وقوله أومثلها ونأت يفيد أنه هو تعالى : قلنا المراد بخير من حكمها وعدم تفاضله بالخيرية أى البلاغة ممنوع والحكم الثابت بالسنة جاز كونه أصلح للمكلف وهو من عنده تعالى والسنة مبلغة ووحى غير متلوّ باطن وليس من عند نفسه كذا فى التحرير ، ثم اعلم أنه يجوز النسخ بالأثقل عند الجمهور ونفاه شذوذ . لنا إن اعتبرت المصالح وجوبا أو تفضلا فلعلها فى الأثقل ، ويلزم نفى ابتداء التكليف به ووقع النسخ بالأثقل وهو تعيين الصوم بعد التخيير بينه وبين الفدية ورجم الزوانى أو جلدهنّ بعد الحبس فى البيوت قالوا ـ يريد الله أن يخفف عنكم ـ أجيب بأن سياقها فى المآل وفيه يكون بالأثقل فى الحال ولوسلم كان مخصوصا بالوقوع قالوا ماننسخ الآية . أجيب بخيرية الأثقل عاقبة أو ماتقدم كذا فى التحرير :

﴿ والمنسوخ ﴾ من الكتاب (أنواع : التلاوة والحكم) فيرتفعان بدليل شرعى وقد يرفعان بغيره فلا يكون نسخا ، قالوا وقد يرفعان إما بموت العلماء أو بالإنساء كصحف إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، والإنساء كان للقرآن فى زمن النبىّ صلى الله عليه وسلم : قال الله تعالى ـ سنقرؤك فلا تنسى إلا ماشاءالله ـ فأما بعد وفاته فلا لقوله تعالى ـ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ـ كذا فى التنقيح ، وتحقيقه أن المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء فى ارتفاع ذلك بموت العلماء أو بإذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لأن الحكم غير العلم والعلم إنما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا أحال

هذا البحث على غيره كذا فى التلويح، وإنما قيدناه بمنسوخ الكتاب لأن الحديث ليس من الوحى المتلوّ حتى يكون منسوخ التلاوة فلا يجرى النسخ فيه إلا فى الحكم، والمراد بالحكم هنا مايتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه كذا فى التلويح (والحكم دون التلاوة والتلاوة دون الحكم) ومنعه البعض لأن النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما. ولنا قوله تعالى ـ فأمسكوهن فى البيوت ـ نسخ حكمه وبقى تلاوته وكوصية الوالدين وسورة الكافرين ونسخ قراءة ابن مسعود مع بقاء حكمه ولأن حكمه على قسمين أحدهما يتعلق بمعناه والآخر يتعلق بنظمه كالإعجاز وجواز الصلاة وحرمته للجنب والحائض فيجوز أن ينسخ أحدهما دون الآخر كذا فى التوضيح، ولم يمثل للثانى بما عن عمر رضى الله عنه: كان فيما أنزل ـ الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالا من الله ـ وبقى حكمه وهو الرجم لما فى التحرير من أنه استبعد من طلاوة القرآن، ثم اعلم أنه يجوز النسخ بلا بدل على ماهو الحق وتمامه فى التحرير (ونسخ وصف فى الحكم) بيان للنوع الرابع فإن الثلاثة لنسخ الأصل وهذا نسخ الوصف مع بقاء الأصل (وذلك مثل الزيادة على النص فإنها نسخ عندنا) لأن زيادة الجزء إما بالتخيير فى اثنين أو ثلاثة بعد ما كان الواجب واحدا أو اثنين فيرفع حرمة الترك، وإما بإيجاب شىء زائد فيرفع أجزاء الأصل لزيادة الشرط والكل حكم شرعى مستفاد من النص، وأيضا المطلق يجرى على إطلاقه لأن الإطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وإن لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه، فثبوت حكم أحدهما يوجب انتهاء حكم الآخر، وتعقبهم فى التلويح بأنهم إن أرادوا أن المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة، وإن أرادوا بحسب العدم الأصلى فهو لا يكون حكما شرعيا انتهى. (وعند الشافعى تخصيص) لو قال وليست بنسخ عنده لكان أولى لأنه لا يقول بأنها تخصيص إلا لو كان النص عاما، وأما مثل زيادة النفى على الجلد فلا تكون تخصيصا لأن قوله فاجلدوا لا يتناول الجلد والنفى، وإنما لم يقل فيه بأنها نسخ لأن اشتراط النفى تقرير للجلد لا تبديل (حتى أبينا زيادة النفى) حدّا (على الجلد) الثابت بالكتاب (بخبر الواحد) وهو قوله عليه الصلاة والسلام «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام» (وزيادة قيد الإيمان فى كفارة اليمين والظهار بالقياس) عن كفارة القتل، وكذا منعنا زيادة الطهارة فى آية الطواف شرطا لصحته لأنها ترفع حرمة الزيادة فى الحد والإجزاء بلا إيمان الرقبة والإجزاء بلا طهارة هو حكم شرعى لأنه مقتضى إطلاق النص فهو بدليل شرعى ورفع القطعى بالظنى لا يجوز، ولا يرد القول بوجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد لأنا لم نردهما على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لأنا لم نقل بعدم إجزاء الأصل لولا الفاتحة

وللتعديل حتى يلزم النسخ وإنما قلنا بأنه يأثم تاركهما مع الصحة فلم يلزم النسخ ولا يمكن مثله فى الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فى الوضوء لأنه لا واجب فيه لانحطاط مرتبته كذا فى التوضيح . والحق أن ثبوت الحكم بقدر دليله وأن دليلهما من قبيل ظنيهما كما أوضحناه فى بحث الخاص ، ولا يرد علينا لزوم ما منعناه فى التوضؤ بالنبيذ عند عدم الماء زيادة على آية الوضوء لأنه من الماء فلا زيادة وتمامه فى التقرير ، قيدنا بالزيادة لأن نقص جزء أو شرط نسخ اتفاقا كذا فى التحرير .

﴿ تنبيه ﴾ لم يتكلم المؤلف على ما يعرف به الناسخ : قال فى التحرير : يعرف الناسخ بنصه عليه الصلاة والسلام وضبط تأخره ، ومنه « كنت نهيتكم » والإجماع على أنه ناسخ أما بقول الصحابى هذا ناسخ فواجب عند الحنفية لا الشافعية ، وفى تعارض متواترين فقال الصحابى هذا ناسخ إلى آخره :

فصل : أفعال النبى صلى الله عليه وسلم

الأفعال على نوعين : ما ليس فيه صفة زائدة على وجوده كبعض أفعال النائم والساهى فلا يوصف بحسن ولا قبح ، وماله صفة زائدة على وجوده كسائر أفعال المكلفين وأنها تنقسم إلى حسن وقبيح ، والحسن إلى مباح ومستحب وواجب وفرض ، والقبيح إلى محظور ومكروه ، وهذه الأقسام سوى القسم الأخير يصح وقوعها من جميع المكلفين الأنبياء وغيرهم ، وأما القبيح فإنما يصح وقوعه عن غير الأنبياء فأما الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فيعصمون عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عندنا ، ولم يعصموا عن الزلات كذا فى التقرير (سوى الزلة) وهى فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد أن ينبه عليها لئلا يقتدى بها كذا فى التوضيح ، وهو رد لما ذكره بعض المشايخ من أن زلة الأنبياء هى الزلل من الأفضل إلى الفاضل ، ومن الأصوب إلى الصواب ، لا عن الحق إلى الباطل ، وعن الطاعة إلى المعصية ، لكن يعاتبون بجلالة قدرهم ولأن ترك الأفضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير كذا فى التلويح . وفى التحرير : العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع غير ملجئ ومدركها السمع وعند المعتزلة العقل أيضا ، والحق لا يمتنع قبل البعثة كبيرة ولو كفرا عقلا خلافا لهم ومنعت الشيعة الصغيرة أيضا . وأما الواقع فالمتوارث أنه لم يبعث نبى قط أشرك بالله طرفة عين ولا من نشأ فحاشا سفيها ، وبعد البعثة الاتفاق على عصمته عن تعمد ما يخل بما يرجع إلى التبليغ ، وكذا غلطا عند الجمهور ، وأما

غيره (١) من الكبائر والصغائر الخسية فالإجماع على عصمتهم عن تعمدها وتجويزها غلطا وبتأويل خطأ وجاز تعمد غيرها (٢) بلا إصرار عند أكثر الشافعية والمعتزلة ، ومنعه (٣) الحنفية وجوزوا الزلة فيهما (٤) بأن يكون القصد إلى مباح فيلزم معصية كوكز موسى عليه الصلاة والسلام أو تقترن بالتنبيه وكأنه (٥) شبه عمد فلم يسموه خطأ ولو أطلقوه لم يمتنع وكان أنسب من الاسم (٦) المستكره انتهى، وقد يقال إنما اختاروا لفظ الزلة اتباعا للقرآن قال تعالى - فأزلهما الشيطان - قال الكواشى أى دعاهما إلى الزلة فحينئذ ليس الاسم مستكرها (أربعة: مباح ومستحب وواجب وفرض) يعنى أن فعله بالنسبة إلينا يتصف بذلك بأن نجعل الوتر واجبا عليه لا مستحبا أو فرضا ، وإلا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لامحالة حتى إن قياسه واجتهاده أيضا قطعى لأنه لايقرر على الخطأ كذا فى التلويح ، وقد تبع المصنف فخر الإسلام فى ذكر الواجب فى أفعاله وسائر الأصوليين أسقطوه منها ، وقد علمت وجه الإدخال (والصحيح عندنا أن ماعلمنا من أفعاله واقعا على جهة نقتدى به فى إيقاعه على تلك الجهة) أى فى الصفة من وجوب ونحوه ولافرق بين أن يكون فى العبادات أو فى المعاملات وهو قول الجمهور ومنهم الجصاص لأن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يرجعون إلى فعله احتجاجا واقتداء كتقبيل الحجر فقال عمر رضى الله عنه لولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك ولم ينكر عليه وتقبيل الزوجة صائما وكثير ، وأيضا - لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة - والتأسى فعل مثله على وجهة لأجله ، وأما قوله تعالى - زوجناكها لكى لا يكون - فنفى الحرج بفعله عليه الصلاة والسلام كذا فى التحرير (وما لم يعلم على أى جهة فعله قلنا فعله على أدنى منازل أفعاله وهو الإباحة) وبه قال الجصاص وفخر الإسلام وشمس الأئمة والقاضى أبو زيد لأنها

---

(١) قوله غيره : أى غير مايخل بما يرجع إلى التبليغ اهـ .

(٢) قوله غيرها : أى الكبائر والصغائر الخسية كنظرة وكلمة سفه نادرة فى غضب .

(٣) قوله ومنعه : أى تعمد غيرها اهـ .

(٤) قوله فيهما : أى الكبيرة والصغيرة اهـ .

(٥) قوله وكأنه : أى هذا النوع خطأ من حيث أن الأمر الذى أفضى فعله إليه لم يكن مقصودا له ، وقوله شبه عمد من حيث الصورة لقصده إلى أصل الفعل ، وقوله فلم يسموه خطأ ملاحظة للقصد إلى أصل الفعل ، ولو أطلقوا الخطأ عليه كما أطلقه غيرهم لم يمتنع .

(٦) قوله الاسم : أى الزلة اهـ .

المتيقن فينتفى الزائد لنفى الدليل ، وقيده فى التحرير بقيدين : الأول أن لا يظهر قصد القربة فحينئذ يكون للندب . الثانى أن لا يترك مرة على أصولهم فحينئذ يكون للوجوب ، والحاصل (١) أن عند عدم الزيادة والندب متيقن فينتفى الزائد وعدم الترك مرة دليل حامل الوجوب انتهى ، وقدمنا تحرير النزاع فى مسألة فعله عليه الصلاة والسلام فى بحث الأمر فلا نعيده (والوحى نوعان) بيان لكونه صلى الله عليه وسلم كان معتمدا فى إظهار الأحكام على الوحى ، قال فخر الإسلام ولو جهل بعض الناس الطعن بالباطل فى هذا الباب لكان الأولى منا الكف عن تقسيمه فإنه هو المنفرد بالكمال الذى لايحيط به إلا الله تعالى انتهى ، والوحى أصله الإعلام بسرعة وكلما دللت به من كتابة كلام أوكتابة أو إشارة أوكناية فهو وحى ، ومن الوحى الرؤيا والإلهام وأوحى ووحى لغتان والأولى أفصح وبها ورد القرآن ، وقد يطلق ويراد به اسم المفعول منه أى الموحى ، وأما بحسب اصطلاح المتشرعة فهو كلام الله المنزل على نبى من أنبيائه كذا ذكر الكرمانى (ظاهر وباطن) وإطلاق الوحى عليهما يكون بالاشتراك اللفظى أو المتشابه ، كذا فى التقرير (فالظاهر) ثلاثة أقسام (ما ثبت بلسان الملك) بفتح اللام واحد الملائكة نظرا إلى أصله الذى هو ملاك مفعل من الألوكة بمعنى الرسالة ، وهى أجسام علوية نورانية متشكلة بما شاءوا من الأشكال كذا ذكر الكرمانى (فوقع فى سمعه) أى سمع النبى صلى الله عليه وسلم (بعد علمه) عليه الصلاة والسلام (بالمبلغ) بكسر اللام يعنى الملك (بآية قاطعة) ظهرت له توجب علم اليقين بأنه ملك كما ظهرت لنا الآيات القاطعة على وجود الصانع (وهو الذى أنزل عليه بلسان الروح الأمين) وهو سيدنا جبريل عليه الصلاة والسلام المراد من قوله تعالى ـ إنه لقول رسول كريم ـ ومن قوله ـ قل نزله روح القدس ـ ومن قوله ـ نزل به الروح الأمين على قلبك ـ قال فى التوضيح والقرآن من هذا القبيل انتهى (أوثبت بإشارة الملك من غير بيان بالكلام) كما قال صلى الله عليه وسلم « إن روح القدس نفث فى روعى أى أوقع فى قلبى أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها » (أوتبدى بقلبه) أى ظهر من الحق (بلا شبهة بإلهام من الله تعالى بأن أراه الله تعالى بنور من عنده) كما قال الله تعالى ـ لتحكم بين الناس بما أراك الله ـ وقد قيل فى تعريف الإلهام : تحرك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير نظر فى حجة ودليل وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للأولياء

---

(١) قوله والحاصل الخ ، نص عبارة التحرير هكذا : والحاصل أن عند عدم ظهور القربة المتيقن الاباحة وعند ظهورها وجد دليل الزيادة والندب متيقن فينتفى الزائد الخ العبارة اه مصححه .

فإنه لايكون حجة على غيره كذا فى التوضيح ، وعرفه فى التحرير بأنه إلقاء معنى فى القلب بلا واسطة عبارة الملك أو إشارته مقرون بخلق علم ضرورى أنه منه تعالى جعلوه وحيا ظاهرا إذ فى الملك لابد من خلق الضرورى إنه هو ولذا كان حجة قطعية عليه وعلى غيره بخلاف إلهام غيره ففيه أقوال . ثالثها المختار أنه لا يكون حجة عليه ولا على غيره لعدم ما يوجب نسبته إليه تعالى انتهى ، (والباطن) من الوحى (ما ينال بالاجتهاد بالتأمل فى الأحكام المنصوصة فأبى بعضهم أن يكون هذا من حظه) وإنما حظه الظاهر لا غير وإنما الرأى وهو المحتمل للخطأ يكون لغيره للعجز عن الأول لقوله تعالى - إن هو إلا وحى يوحى - وعند البعض له العمل بها (وعندنا) على المختار (هو مأمور بانتظار الوحى فيما لم يوح إليه ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار) لوجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى - فاعتبروا يا أولى الأبصار - ولوقوعه من غيره من الأنبياء كداود وسليمان عليهما الصلاة والسلام ولا قائل بالفرق ، ولوقوعه منه فى قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم ولأنه عليه الصلاة والسلام عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولأنه عليه الصلاة والسلام شاور أصحابه فى كثير من الأمور كذا فى التلويح ثم مدة الانتظار باقية مادام رجاء نزول الوحى باقيا إلا أن يخاف فوت الفرض أو فوت حكم الحادثة (إلا أنه معصوم عن القرار على الخطأ) جواب عما قيل الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يصلح لنصب الشرع فرده بأنه معصوم عن القرار على الخطأ فكان اجتهاده ورأيه صوابا بلاشبهة ولكن مع ذلك الوحى الظاهر أولى لأنه أعلى ، ولأنه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء (بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأى) أى بخلاف اجتهاد غير النبى صلى الله عليه وسلم ، فإنه يجوز أن يقر على الخطأ لعدم عصمة المجتهد فجاز لمجتهد آخر مخالفته ، وفى التحرير الاجتهاد فى حقه عليه الصلاة والسلام يخص القياس بخلاف غيره ففى دلالات الألفاظ أيضا ، والبحث عن تخصيص العام ، والمراد من المشترك وباقيها والترجيح عند التعارض لعدم علم المتأخر انتهى (وهذا) أى اجتهاده عليه الصلاة والسلام (كالإلهام فإنه حجة قاطعة فى حقه) أى فى حق النبى عليه الصلاة والسلام حتى لم تجز مخالفته (وإن لم يكن فى حق غيره بهذه) المثابة (وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله أو رسوله علينا من غير إنكار على أنه شريعة لرسولنا صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى - ثم أورثنا الكتاب - الآية ، والإرث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل به على أنه شريعة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولقوله « لو كان موسى حيا لما وسعه إلا اتباعى » لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا أن يقص الله تعالى علينا من غير إنكار ، وفى التحرير

أن الحنفية قيدوه بما إذا قص الله أورسوله ولم ينكره فجعل قولا ثالثا ، والحق أنه وصل بيان طريق ثبوته إذ لا يستفاد عنهم آحادا ولم يعلم متواتر لم ينسخ ولا بد من ثبوته فكان بذلك انتهى ، وفى التقرير : يجوز أن يتعبد الله نبيه بشريعة من قبله ويأمره باتباعها ، ويجوز أن ينهاه عن ذلك لجواز الاتفاق فى مصالح العباد والاختلاف فيها ، لايقال لا فائدة فى الاتفاق لبعثته لأن شريعته حينئذ معلومة من غيره لأنا نقول إنهما وإن اتفقا فى البعض يجوز أن يختلفا فى بعض آخر ، ويجوز أن يكون الأول مبعوثا إلى قوم والثانى إلى غيرهم ، ويجوز أن تكون شريعة الأول اندرست فلا تعلم إلا من جهة الثانى ، ويجوز أن يكون قد حدث فى الأولى بدع فتزيلها الثانية ، ثم اختلفوا هل كان صلى الله عليه وسلم متعبدا قبل البعثة بشرع أحد فأبى بعضهم ذلك وهو مختار محققى أصحابنا لأنه عليه الصلاة والسلام قبل الرسالة فى مقام النبوة لم يكن نبى أمة قط بل كان يعمل بما يظهر له بالكشف الصادق من شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام وغيرها ، وأثبته بعضهم مختلفين فيه فقيل بشريعة نوح وقيل بإبراهيم وقيل بموسى وقيل بعيسى وقيل بما ثبت أنه شرع ، وتوقف الغزالى وعبد الجبار وغيرهما انتهى : وفى التحرير : المختار أنه صلى الله عليه وسلم قبل بعثه متعبد والمختار بما ثبت أنه شرع إذ ذاك معنى لا على الخصوص وليس هو من قومهم لأنه لم ينقطع التكليف من بعثة آدم عموما كآدم ونوح ، وخصوصا ولم يتركوا سدى قط فلزم كل من تأهل ، وهذا يوجبه فى غيره عليه الصلاة والسلام أيضا وهو كذلك وتخصيصه اتفاق انتهى (وتقليد الصحابى واجب) وهو جعل قوله قلادة ، وعرّف التقليد فى التحرير بأنه : العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة منها ، وفى التلويح محل الخلاف قول الصحابى المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابى لم يظهر له دليل من كتاب أو سنة انتهى ، ولا خلاف أن مذهب الصحابى إماما كان أو مفتيا ليس بحجة على صحابى آخر كذا فى التقرير ، وقال فى التحرير : وتحريره قول الصحابى فيما لا يلزمه الشهرة مما لا تعم بلواه ولم ينقل خلافه وما يلزمه إجماع كالسكوتى حكما بشهرته (يترك به القياس) أى بقول أومذهب لأنه وإن امتنع تقليد المجتهد مثله لكن ليس الصحابى كغيره بل يقوى فيه احتمال السماع ولو انتفى فإصابته أقرب لبركة الصحبة ومشاهدتهم الأحوال المستنزلة للنصوص والحال التى تتغير باعتبارها بخلاف غيره واحتمال الخطأ لا يوجب المنع كالقياس فصار كالدليل الراجح كذا فى التحرير (وقال الكرخى لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس) وإليه مال القاضى أبو زيد (وقال الشافعى لا يقلد أحد منهم) ولا يكون قوله حجة مطلقا سواء كان فيما يدرك بالرأى أو لا وإليه ذهب الأشاعرة والمعتزلة لأنه يمتنع تقليد المجتهد وجوابه ما قدمناه (وقد اتفق عمل أصحابنا) وهم أبو حنيفة وأصحابه

رحمهم الله (بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس كما فى أقل الحيض) فإن عمر رضى الله عنه قال : أقله ثلاثة (وشراء ما باع بأقل مما باع) قبل نقد الثمن فإنه حرام عملا بقول عائشة رضى الله عنها فى قصة زيد بن أرقم لأنه لما لم يدرك بالرأى حمل على السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وجه له إلا هذا إلا التكذيب وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة ، وفى التقرير أن قوله فيما لا يدرك بالرأى حجة فى حق صحابى آخر أيضا لتعين جهة السماع فيكون حجة فى حق الكل انتهى وهذا يخصص ما قدمه كما لا يخفى (واختلف عملهم) أى أصحابنا (فى غيره) وهو ما يعقل بالقياس فلم يستقر مذهبهم بل مسائلهم مختلف الدلالة فى تقليد الصحابى (كما فى إعلام قدر رأس المال) أى تسمية مقداره إذا كان مشارا إليه فقال أبو يوسف ومحمد إنه ليس بشرط ، وشرطه أبو حنيفة تقليدا لابن عمر رضى الله عنهما وهما لم يقلداه عملا بالرأى وهو أن الإشارة أبلغ فى التعريف من التسمية (والأجير المشترك) فإنهما ضمناه فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة لا فى الغالب كالحريق عملا بقول علىّ رضى الله عنه ولم يضمنه الإمام بالرأى ، وهو أن الضمان على نوعين ضمان جبر وضمان شرط ، وضمان الجبر يجب بالتعدى وضمان الشرط بالعقد ولم يوجدا فكانت فى يده أمانة ، وقد اختلف المشايخ فى الإفتاء فقال قاضيخان فى فتواه الفتوى على قول أبى حنيفة وذكر الزيلعى الفتوى على قولهما ، وفى الظهيرية اختاروا الصلح على نصف القيمة (وهذا الاختلاف) المذكور فى تقليد الصحابى (فى كل ما يثبت عنهم من غير خلاف بينهم) أما ما وقع الخلاف فيه بينهم فلا يجب التقليد إجماعا (ومن غير أن يثبت أن ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلما له) فإن شاع فيما بينهم فسكتوا له كان إجماعا سكوتيا فوجب التقليد إجماعا ، ولو قال المؤلف ومحل الاختلاف هو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم لكان أخصر .

﴿ وأما التابعى ﴾ ففى تقليده خلاف عندنا فظاهر الرواية عن أبى حنيفة أنه لا يصح تقليده لأنه دون الصحابى لعدم احتمال التوقيف فإن قول الصحابى إنما جعل حجة لاحتمال السماع وتفضل إصابتهم فى الرأى ببركة الصحبة ومشاهدة أحوال التنزيل وذلك مفقود فى حق التابعى وإن زاحمهم فى الفتوى . وقال شمس الأئمة السرخسى : لا خلاف أن قول التابعى ليس بحجة يترك به القياس فقد روى عن أبى حنيفة أنه كان يفتى بخلاف رأيهم ، وإنما الخلاف فى أن قوله هل يعتد به فى إجماع الصحابة حتى لا يتم إجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعى لا يعتد به وكان شمس الأئمة لم يعتبر رواية النوادر وفخر الإسلام قد اعتبرها وتبعه المصنف فقال (فإن ظهرت فتواه فى زمن الصحابة كشريح) والحسن

وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي ومسروق وعلقمة (كان مثله) أى مثل الصحابى (عند البعض) وهو رواية النوادر (وهو الصحيح) لم يصرح فخر الإسلام بتصحيح فيها وإنما أخر دليل هذا القول فقال فى التقرير : والظاهر أنه اختارها لتأخيره فى البيان انتهى . ويجب الاعتماد على ظاهر الرواية ، ولذا قال فى التحرير والظاهر من المجتهد فى عصرهم كابن المسيب المنع لفوات المناط المساوى ، وفى النوادر نعم ، والاستدلال بأنهم لما سوّغوا له صار مثلهم ممنوع الملازمة ، لأن التسويغ لرتبة الاجتهاد لا يوجب ذلك المناط ، والاستدلال برد شريح شهادة الحسن لعلى رضى الله عنهما وكان علىّ يقبل الابن ومخالفة مسروق ابن عباس فى إيجاب مائة من الإبل فى النذر بذبح الولد إلى إيجاب شاة لا يفيد انتهى .

تم الجزء الثانى

ويليه

الجزء الثالث ، وأوله (باب الإجماع)

فهرس

الجزء الثانى من فتح الغفار بشرح المنار

صحيفة

صحيفة

صحيفة

[تمت]